









Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **A. Müller,** Dr. **Pischel,** in Leipzig Dr. **Krehl,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Fünf und vierzigster Band.

Leipzig 1891,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des fünfundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Das Newârî.

Grammatik und Sprachproben.

Von

August Conrady.

I.

Die vorliegende Arbeit macht nicht den Anspruch eine erschöpfende Behandlung des Newârî zu geben. Eng wie der Raum den eine Zeitschrift der einzelnen Abhandlung zu gewähren vermag sind auch die Grenzen, welche ich ihr gesteckt habe: sie soll — als das vorläufige Programm einer ausführlichen Bearbeitung dieser Sprache — nur die Grundzüge derselben und, soweit dies möglich ist, nur sichere Ergebnisse darbieten.

Dass ich unternahm das Newârî zugänglich zu machen, hatte seine Ursache zunächst in der Wichtigkeit, welche vor mehreren Jahren bei der Herausgabe eines stark verderbten sskr. Textes der newaresische Commentar desselben für mich gewann. Die Schwierigkeiten, welche er mir entgegenstellte, erhöhten dann die Lust der Arbeit; die Fülle der Hss., in welchen die Sprache theils als Begleiterin des sskr. Textes, theils als selbständige Uebersetzung eines solchen überliefert ist, liessen eine Bedeutung derselben für die Sanskritphilologie besonders bei Herstellung buddhistischer Texte hoffen; die Erwägung trat hinzu, dass der Sprachwissenschaft ein wenn auch bescheidener Beitrag zur Kenntniss einer bis jetzt unerforschten Sprache nicht unwillkommen sein kann.

Dies die Entstehung und Rechtfertigung der vorliegenden Arbeit. — Ihre Schwierigkeiten waren nicht gering. Denn ausser den Mss. die mir zu Gebote standen beschränken sich, soweit mir bekannt ist, die Hilfsmittel dazu auf die wenigen Proben und das kaum brauchbare Wörterverzeichniss bei Wright (History of Nepâl, Cambridge 1877), und die spärlichen Notizen die sich bei Kirkpatrick (An Account of the Kingdom of Nepaul, London 1811). Klatt (de trec. Cânakyae poetae sent. p. 7 f.; 23 f.), F. Müller (Grundriss II, 2 p. 346) und Hodgson (in den Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects, London 1880, Voll. XII. XIII von denen mir einzelne Theile mit hdschr. Bemerkungen Hodgsons

vorliegen, und in d. Essays on the languages etc. of Nepál and Tibet. London 1874) finden. Die übrigen Aufsätze über Nepál enthalten nichts über die Sprache der Ureinwohner. Eine wesentliche Hilfe dagegen wurde mir dadurch zu Theil dass Herr Dr. Grünwedel zu Berlin vor Jahresfrist seine Sammlungen über das Newârî, welches er selbst zu bearbeiten vorgehabt, in der uneigennützigsten und selbstlosesten Weise mir zur freien Verfügung übergab. Ich kann ihm, dem stillen Theilhaber an dieser Arbeit, nicht warm genug den Dank aussprechen den ich ihm schulde.

Ebenso möge Herr Prof. Pischel mir gestatten ihm an dieser Stelle meinen Dank für das liebenswürdige Entgegenkommen zu entrichten, mit welchem er mir aus der Bibliothek der DMG. die Handschriften, welche die Grundlage meiner Forschungen bilden, zur Benutzung überliess. — Diese Hss. sind 1) B 365, 86 Bl., undat.: die beiden ersten Bücher des *Hitopadeça* (*Hi.*), schöne alte Hs. in Newârî-Sprache und Schrift, Klatt l. c. 3; 2) B 366, 39 Bl., undat.: Cap. 1—18 des *Kârttikamâhâtmya* (*Kârtt.*), alte Hs. meist in Sanskrit und Newârî, einzelne Capitel bloss Newârî, New.-Schrift; 3) B 367, 135 Bl., undat.: die *Svayambhûtpattikathâ* (*Sv.*), neuere, sehr schöne Hs. in Sanskrit und Newârî. S. Catalog der Bibl. der DMG. II, 2 ff. — Die in der kgl. Bibliothek zu Berlin aufbewahrten New.-Mss. (vgl. Klatt l. c. 4 f.) zu benutzen fehlte mir leider die Zeit, welche baldige Beendigung der Arbeit erheischte.

Die im folgenden gegebenen Sprachproben sind grösstentheils dem *Kârttikamâhâtmya* (vgl. Aufrecht, Verzeichniss der Oxforder Hss. No. 59) entnommen, welches, ein Theil des Padmapurâṇa, in einem Gespräche Kṛishṇa's mit seinem Lieblingsweibe Satyabhâmâ den Grund der hervorragenden Eigenschaften des Monats Kârttika, die während desselben vorzunehmenden religiösen Uebungen und ihren enormen Werth für das Seelenheil des Büssers ziemlich reizlos behandelt. Die einzige, von Pandit Gangadhâr Pushkarâlâlajî besorgte, mit einem Hindî-Commentar versehene Ausgabe desselben ist zu Bombay 1887 erschienen. — Die übrigen Proben entstammen der *Svayambhûtpattikathâ*, einer nothdürftig dialogisirten, unsäglich eintönigen Erzählung von Buddha's Erstehung und Lehre, die aber in sprachlicher Beziehung um so interessanter ist, da sie eine grosse Menge von Parallelstellen gewährt. Citate aus dem Hitopadeça, welcher die Sprache weit unverfälschter zeigt als die sanskritisirenden religiösen Werke, musste ich leider beiseite lassen, weil der Hs. der sskr. Text fehlt.

Zur Textkritik bemerke ich noch folgendes. Die groben Fehler der Hss. in den Sanskritpartien sind ohne weiteres verbessert, hervorragende Abweichungen von der bombayer Ausgabe kommen in den gebotenen Proben nicht vor. Für den Comm. ist eine gleichmässige, auf den erkannten Gesetzen fussende Rechtschreibung hergestellt; doch sah ich mich veranlasst hier zuweilen die ursprüngliche Lesart der Controlle halber beizufügen.

II.

Das Newârî ist eine der etwa 30 nichtarischen lebenden Sprachen des Himâlaya-Landes Nepâl, das seine Kultur von Indien aus durch indische Herrscherfamilien empfing. Ueber die Geschichte des Landes vgl. Wright, Kirkpatrick und Bendall (Catalogue of the Buddhist Sanscr. Mss. etc., Cambridge 1883, p. I—XVI; A Journey in Nepal and Northern India, ib. 1886, p. 90 ff.). Es nennt sich selber stolz nepâlabhâkha „Dialekt Nepâls" und mit Recht. Denn während seine Vettern — mögen sie nun, dem gewaltigen Anprall des fremden Wesens erliegend, wie z. B. das Denwâr den eigenen Wortschatz grösstentheils gegen sanskritischen aufgegeben oder wie das Pahi in geschützterer Stellung die altheimische Mundart nahezu rein bewahrt haben — während diese doch eben nur Mundarten geblieben sind, hat sich das Newârî wohl unter Gunst und Einfluss seiner Königshöfe zu allen Vorzügen und Fehlern einer Schriftsprache entwickelt, wie sie ein einfacher Stamm der Kultur eines unverwandten, hochentwickelten Volkes verdankt.

Die Vorzüge sind: vor allem Bereicherung durch concrete sowohl wie abstracte Begriffe, die einem Naturvolk abgehen, und infolge dessen grössere Ausdrucksfähigkeit; der Hauptfehler ist: allzu starke Abhängigkeit von der Sprache der Culturträger.

Allein nicht eine einmalige nur ist die Einwirkung, welche vom Träger der Cultur auf den Empfänger geübt wird. Sie ist ein dauernder Strom, der — soweit es die Schriftsprache angeht — zu jeder Zeit und überall von der schreibenden Classe bedeutend regulirt wird. Und wie ein Strom Jahr für Jahr abgespültes Gestein zu Thale führt, das er je nach der Weite des Weges glattgeschliffen oder nur erst zu runden begonnen hat: ebenso zeigt jede Sprache, besonders aber die aus stammverschiedenen Elementen entstandene, neben jahrhundertealten unkenntlichen Entlehnungen neueren und neuesten Erwerb, den sie noch nicht oder nicht mehr zu assimiliren vermocht hat. Wo aber künstliche Regulirung hinzukommt, die den Strom durch festgefügten Steindamm fahrbar zu machen sucht, da geht neben der schon cultivirten, geschriebenen oder gesprochenen eine Kunstsprache einher, welche in vornehmer Geringachtung des Geistes der vergewaltigten Sprache die geborgten Stoffe völlig unverarbeitet und im Ueberschwange führt. — Naheliegende und ziemlich treffende Beispiele dieser beiden grossen Phasen sind das Althochdeutsche mit seiner verschiedenartigen Behandlung der lateinisch-romanischen Lehnworte und die „deutsche" Schriftsprache etwa des XVII. Jh.

So im Newârî. Bei der im indischen Gelehrtenstande offenbar schon seit Jahrhunderten herrschenden Sprachreinigungs- d. h. Sanskritisirungs-Wuth, einer starren Reaction gegen die freie Fortentwicklung der Dialecte, ist man ihm leider arg zu Leibe gegangen. Namentlich die neueren Hss. (wie die *Sv.*) zeigen Sanskritphrasen in reinster Form. Die Sprache nimmt sich darin aus wie ein

Emporkömmling, der im bewussten Gegensatz zu seinen „Vettern vom Land" in städtischem Prachtgewande einherschreitet, das ihm doch, obgleich oder weil es so modisch ist, weder sitzen noch zu Gesichte stehen will.

Trotzdem vermögen wir nicht undeutlich die angegebenen Perioden übernommener Lehnworte zu unterscheiden. Nicht nur dass die älteren Hss. (zumal wenn sie nichtreligiösen Inhalts sind) öfter die volksthümliche Gestaltung derselben zeigen, auch in den neuen hat uns zuweilen ein gutmüthiger Abschreiber neben vielen neuen eine alte Form überliefert, und die Worte in Wright's Vocabular und bei Kirkpatrick und Hodgson sind mit mehr oder weniger scharfem Ohr dem Volksmunde abgelauscht.

Mit diesen Hilfsmitteln erkennen wir drei Perioden der Wortübernahme aus den sskr. Sprachen in das Newârî. Die erste derselben umfasst diejenigen Lehnworte, welche die Sprache am frühesten übernommen, deshalb nach ihren Gesetzen gewandelt und sich gänzlich angeglichen hat. Es sind meist Worte für den täglichen Gebrauch, abgeschliffene Münze der Unterhaltung und des Verkehrs zwischen Volk und Volk, und darum zumeist prâkritischen Gepräges: newarisirte Tadbhava.

Die folgende Periode giebt ein Bild der Entlehnung in einem Zeitraum, da die Sprache ihr Anpassungsvermögen eingebüsst hatte. Die Lehnworte zeigen also die Form in der sie überliefert wurden und zwar je nach der Zeit als ältere oder jüngere Tadbhava oder als Semitatsama. Zu den jüngern Tbh. gehören die zahlreichen persischen Worte, welche durch das Hindi ins Newârî gelangten.

Zu diesem Zeitabschnitt würde auch der letzte gehören, in welchem die reinen Tatsama auftreten. Ich habe ihn jedoch von den vorigen geschieden, weil er nicht ihr zeitlicher Nachfolger ist, vielmehr — als der Zeitraum der Kunstsprache — neben ihnen hergeht. Denn er begreift die Lehnworte, welche in die Sprache eingeschmuggelt, nicht aber freiwillig von ihr übernommen sind. Zu diesen gehören vor allem sämmtliche Ausdrücke, welche mit der Religion in irgend einer Beziehung stehen. Sie in reiner Gestalt zu überliefern scheint den Hs.-Redakteuren besonders am Herzen gelegen zu haben. Und so könnte man die beiden ersten Zeiträume als die Perioden der Cultur-, den letzten als die der Cultus-Worte bezeichnen.

Diesen drei Schichten habe ich in der Tabelle als erste diejenige der echten Newârî-Worte vorangestellt, sowohl um ein vollständigeres Bild der Sprachentwickelung zu geben, als auch weil eigenartige Verschmelzungen zwischen heimischen und Lehnworten stattgefunden haben. Dabei ist das erstere — der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande — zur blossen Begriffsmarke, dem sog. Numeralwort, herabgedrückt, während das Fremdwort der eigentliche Bedeutungsträger ist. So z. B. hat sich new. *lâ* „Hand" (erhalten in *lilâ* „hands and feet" H. 28 I A, cf. pahri *lâ* „hand",

Hodgson, ME. XII, 164) mit *hât(a)*, *hâ*, *hâth* zu *lâ-hât*, *lâ-hâth*, *pâ-lâ-hâ* („*pâ* the mark of flat things, prefixed“ H. 28 I A: die Ansicht H.'s, *hâ* bezeichne „long things“, theile ich wegen der hs. Form *lâ-hât* nicht) amalgamirt. Ein solches Connubium findet jedoch nur zwischen den Angehörigen der drei ersten Perioden (I, II, III, 1) statt und die so gebrauchten Tbh. kommen nicht alleinstehend vor.

Während für Nomen (und Adjectiv) diese Beobachtungen gelten, müssen sie für das Zeitwort etwas modificirt werden. Hier scheint die Zahl der alten Entlehnungen begreiflicherweise äusserst gering[1], wo sie aber als solche erwiesen sind, da treten sie als newarisirte Tats. oder Tbh. auf, unveränderte Tbh. scheinen zu fehlen. Daher war es geboten, die Periode II zu theilen: 1 enthält die ganz eingebürgerten Verba, 2 diejenigen wie zwar der Form nach newarisirt, aber durch die Zusammensetzung eines sskr. nom. actionis mit dem niemals selbständig und nur bei Lehnworten auftretenden Hilfsverbum *(ra-)par* („sein“) doch als Eindringlinge charakterisirt sind. Sie erscheinen so als eine ähnliche Verschmelzung wie die oben erwähnte ist. Die Uebernahmen der letzten Epoche sind Phrasenbildungen, welche vorzugsweise mittelst des selbständigen Vbi. *yât* („sein“, „machen“) aus sskr. nom. actionis erzeugt sind.

A. Nomen.

I.	*ṅâ* „Fisch“	*mi-sâ* „Weib“	*lâ* „Hand“	—	—	*dhu* „Tiger“
II.	—	—	*hâ, hât*	*thâ-ya* „Platz“	—	—
III. 1.	*macch*	*itthi*	*hâth*	*sathân*	*sirok* „Çloka“	—
2.	—	*tiri*	—	(*thanē* „above“)	—	—
3.	—	—	—	—	—	—
IV.	*matsya*	*strî*	*hasta*	*sthân(a)*	*slok(a)*	*byâghra*

B. Verbum.

I.	*mo-karaṃ* „er tödtet“	—	—	—
II. 1.	*khā.ṅâ.na* „indem er tödtet“ (√ *khân*, sskr. *kshan*)	*haraṃ*, inf. *hâ.ie̤* „nehmen“	*karaṃ*, inf. *kie̤* „machen“	—
2.	—	*har-rap.ie̤*	—	*sum-rap.ie̤* „verehren“
III.	—	—	—	*smaran yâ.ie̤*
IV.	—	*haran yâ.ie̤*	*kâryya yâ.ie̤*	*smaran yâ.ie̤*

1) Auch *haraṃ karaṃ* sind nicht zweifellos sicher. Was auf ihren sskr Ursprung schliessen lässt, ist ausser Gleichheit der Form und Bedeutung

III.

Nachdem so der Weg angedeutet ist, auf welchem das echte Sprachgut des Newârî von dem Import aus unverwandter Sprache sich scheiden lässt, tritt die Frage heran: zu welcher Sprachrasse gehört das echte? Sie zu beantworten ist nach dem Voraufgegangenen nicht schwer. Auf den ersten Blick erhält man das negative Ergebniss, dass die Sprache eine nichtarische ist; genaueres Zusehen zeigt positiv, dass sie in allen Hauptpunkten mit den sogen. indochinesischen Sprachen übereinstimmt. Dies ist denn auch von allen welche sich bisher mit dem New. beschäftigten angenommen worden.

Schwer dagegen ist es die Klasse jener Sprachen zu bestimmen, welcher es angehört. Denn theils hat — wie mir scheint, der freilich auf diesem Gebiete noch ein Neuling ist — die idch. Sprachvergleichung nur erst die rauhen Umrisse grösserer Sprachgruppen gezeichnet, reinliche Scheidung in kleinere durch strenge Lautgesetze abgegrenzte Bezirke aber noch nicht durchführen können; theils ist es mir mangels ausführlichen Wortmaterials noch nicht geglückt auf dem Gebiete des einen Newârî feste Regeln zumal der Lautlehre ausser im bescheidensten Umfange aufzufinden. Und erst, wenn diese in der Einzelsprache völlig klargelegt sind, ist es möglich über die Grenze hinauszuschreiten; erst dann wird sich auch die zweite Frage lösen lassen, die vorläufig noch offen bleiben muss: welche Lehnworte das New. verwandten Sprachen, speciell der tibetischen, entnommen hat.

Ich beschränke mich also darauf, einige wesentliche Punkte der Uebereinstimmung mit näheren und ferneren Verwandten an Beispielen zu erläutern.

Zunächst schliesst sich New. den beiden Gruppen gleichlautender Worte (ich fünf Fisch; du zwei Ohr), welche v. d. Gabelentz (Chin. Gramm. p. 103) als Prüfsteine indochinesischer Verwandtschaft bezeichnet, fast ganz (oder ganz?) an. — Die erste derselben lautet chin. *ngu*, *ü*, in den übrigen Sprachen fast durchweg *nga*, *gna*, *nya* und ähnlich. New. hat *ji* (ich), *ṅâ*, *ṅa* (5), *ṅâ* (Fisch). Dem am nächsten scheint pahi *núng*, *já : ngo : nyó-já* zu stehen; es reihen sich an die übrigen Mundarten der „broken tribes" und die Kirántisprachen im Osten Nepâls [1]). Sie alle zeigen eine mehr oder minder deutliche Differenzirung des Pronominalstammes gegenüber den beiden andern Worten. — Die zweite Gruppe — chin. *rï*, *ni*, sonst *na*, *no* und ähnlich — zeigt New.

mit हर् und कर् der Umstand, dass das erste nur noch in dem dem New. so nahe stehenden Pahi (oder wäre das *khák-yu* mancher Kirántisprachen zu *háie̤* zu ziehen?), letzteres wie es scheint nur im New. vorkommt, wo es Causativbildner geworden ist.

1) Vgl. Hodgsons Vocabularien, ME. XII, 164—215.

cha, chi, che (du), *nie̤*, (2), *ná-i-pong, nhái-pong, nhypeen* Kirkp. 225 (Ohr), dem wieder pahi *chúng, chí : ní : nhúa-puru* angrenzt, während die übrigen Sprachen Nepals mit geringen Ausnahmen ferner stehen.

Eine Gleichheit des Anlauts bei 8 und 100, die sich sonst findet (v. d. Gabelentz l. c. 104), ist für das New. direct nicht nachweisbar, da wohl 8 (*cya*) erhalten, 100 aber aus dem Sskr. übernommen ist: *sar-chi, sat-chi; chi* (wie *dor-chi* 1000 beweist) ist das Zahlwort 1. Dagegen kommt pahi in *cyá : sá-ci* (= **sat-ci?*) mit den andern überein. Da nun die Multiplication im new. wie in den verwandten Sprachen durch Vorsetzung der niedern vor die höhere Zahl (cf. new. *nie̤-sar* (200) erfolgt, *sar-chi* demnach nicht, wie es thatsächlich der Fall ist, 100 sondern 101 bedeuten müsste, so wird wahrscheinlich, dass es ein umgedeutetes **sar-ci* (das eine Bildung wie *lâ-hât* wäre) darstellt und *dor-chi* ihm angeglichen ist, indem man sie etwa als „eine Hekatontas, eine Chilias" auffasste. Denn auch *jim-khu-dor* 16000, *c(a)ya-dor* 8000 zeigt die normale Bildung.

Urverwandtschaft der Zahlworte pflegt als Beweis für sprachliche Zusammengehörigkeit zu gelten (wenn schon Unverwandtschaft nicht das Gegentheil beweist); ich stelle daher die übrigen Zahlbezeichnungen des New. mit denen anderer indoch. Sprachen zusammen. — New. 1 *chi* schliesst sich mit pahi *chí* an tib. *(g)cig*, bodo *cé*, tengsa-naga *khatu; suo̤* 3 mit der ganzen Sippe nepalesischer Dialekte an chin. *sām*, harm. *sung*, siam. *sâm*, leptscha *sám*, dhimál *sám*, tib. *(g)sam; pie̤* 4, dem sich pahi *pi*, *pi-ng-gu*, bhrámú *bí*, váyú *bí-níng*, kusúnda *pin-jáng*, courasya (kiránti) *phí-bakha* gesellen, wohl an das erste Element in leptscha *fa-li*, naga *phâ-le*, *be-li*, *me-li*, bodo *brê* (nach Schott, über die Sprache des Volks Róng etc. p. 6 aus **bele* entstanden). Diesen entspricht genauer tháksya *bla* und cépáng *plöï-zho* (?), aus den Kirántisprachen thulungya *blí*, dúmi *bhyál*, kháling *bhál*, während die übrigen theils reines theils wenig verändertes *li* aufweisen. Die von Hodgson (ME. XIII, 131) angegebene new. Form *zhi* 4 dagegen stellt sich wohl zu chin. *ssï*, tib. *(b)żi*, siam. *sî*. In den Hss. ist sie mir nicht vorgekommen. — *khu* 6, pahi *khú*, cépáng *kruk-zho* erinnert an barm. *khyok*, *khyauk*, das Schott (l. c. 7) auf **krok* zurückführt, und an singpho *krû;* es gehört demnach wohl zur Sippe: chin. *luk*, tib. *(d)rug* (gespr. *ḍug*, *ḍhug*), der sich die Kirántisprachen mit *túk-(ka-ra)*, *túk(ya)* *túk(-ci)* und *rúk(ka)*, *ró*, *ré* u. s. f. näher anschliessen. — *nhas* 7 (bei Hodgson *nhé*), pahi *nhé*, tháksya *gnes* mag mit singpho *sinit*, bodo *sini*, dhimál *nhïï* verwandt sein; die Kirántisprachen zeigen hier abweichende Bildungen. — *jim* 10, pahi *gé*, cépáng *gyíb-zho*, tháksya *cyu* gehört wohl zu chin. *šip*, tib. *(b)cu*, barm. *che*, namsang-naga *íci*, singpho *sí*. Daran lehnt sich ein Kirántidialekt mit *kípa*, *kíp*, andere weichen ab, die meisten scheinen die 10 aus

der 1 zu bilden. — Die Form *gun* 9 (bei F. Müller, Grundriss II, 2, 346) ist in den Hss nicht belegt.

Eine derartige Inconsequenz der Entsprechungen scheint eine Entlehnung des Zahlensystems (z. B. aus dem tib.) auszuschliessen und eine Urverwandtschaft des New. mit der indoch. Sprachrasse zu beweisen. Es kommen aber noch mannigfache Uebereinstimmungen im Wortschatz hinzu, deren ich einige beifüge.

New. *mi*, *me* „Feuer" sammt den nahezu gleichlautenden Worten dafür in den Mundarten Nepâls deckt sich mit tib. *me*, barm. *mí* u. s. w. — *laṃ-khuo̤*, *lâ-khuo̤* „Wasser" möchte ich nebst pahi *lá-khú*, tháksya *kya* und Kirántiworten wie *ká-kú*, *káú*, *kú* zu tib. *chu* stellen (die übrigen nepales. Mundarten weichen ab). — *La*, *laṃ* „Weg" — fast in allen Dialekten ebenso — entspricht tib. *lam*, leptscha *lom*, kassia *lynti* (?); *mikha mikhâ* (pahi *mí-gi*, cépáng *mí*, *mé* u. s. w.) „Auge" dem chin. *mok*, *muk*, *mu*, tib. *mig*, singpho *mi*, leptscha *amik*, bodo *mogon*, dhimál *mí*, miri *ámik*; *lâ* „Hand" (pahi *lá*, courasya-kiránti *lá* „Arm" und „Hand"): tib. *lag*, barm. *lak*, singpho *lettá*, Mirisprachen *álák*, *elág*; *hi* „Blut" (so oder ähnlich in den meisten Dial.): chin. *hüi*, *hjüe hjie*, naga *hé*, bamr. *swé* (cf. cépáng *wéí*, *wí*, váyú *rí*); *si-mâ* (*mâ* Numeralwort f. Bäume) „Baum", pahi *sí-mâ*, kusúnda *í*, Kirántisprachen *sang*, *sing*, *sim-mak* u. s. w.: tib. *s̀ing*, Mirisprachen *esing*, *ising* (?). — Von den Pronominibus mag *ji* (s. o.) eine durch **ga*, **gi* hindurch (vgl. pahi *gí* new. *jim* 10) erfolgte Verschiebung des allgemein-idch. *nga nya* sein; *uo̤*, *ha* (?) „er" (pahi *hó*, *ú*, Kirántispr. *khana*, *haná*, *áná* u. s. w.) scheint leptscha *hu*, tib. *kho*, chin. *khui*, *gui*, *khoi*, *khi*, kassia *u* nicht fern zu stehen (?). Völlig gleich dem tib. *su* „wer?" (chin. *schŭ*, leptscha *schú*?) ist new. *su* „wer?" (cf. váyú *sú* und einige Kirántisprachen). — Von Verbis stelle ich hierher: new. *si* „tödten" (Auslaut unbekannt): tib. *shig*, barm. *sat*, singpho *satu* (vgl. bhrámú *sáto*, váyú *sí-shto* u. a.): *ṅan*, *nyan* „hören": tib. *nyam*, singpho *nángu*; *uo̤n* „gehen": singpho *wán*, nowgong-naga *wang*. New. *jur* „werden, sein": tib. *'agyur* (cf. *cha* „du": tib. *khyod*, *che*(*ṃ*) „Haus": tib. *khyim*), new. *yin* (esse): tib. *yin*.

Aus dieser leider nur sehr skizzenhaften Zusammenstellung scheint mir immerhin das als sicher hervorzugehen, dass das Newârî eine selbständige, der indochin. Sprachrasse angehörige Sprache ist. Es ist gewiss möglich dass auch unter den angeführten Worten sich tibetische Lehnworte finden, doch halte ich die Lautgestalt der new. Worte zumeist für genügend eigenartig um diese Annahme auszuschliessen. Ja ich gehe noch weiter: wie sich aus meinen Zusammenstellungen als nächster Verwandter das Pahi, dann vielleicht Thák'sya, fernerhin die Mehrzahl der nepalesischen Mundarten ergeben möchte, so könnte man aus der in die Augen springenden Aehnlichkeit und Uebereinstimmung des Newârî mit

den tibetischen Worten vielleicht jetzt schon schliessen, dass jenes dieser Sprache lautlich näher steht als den übrigen Vettern.

Diese Annahme wird ein näherer Einblick in den Bau des Newâri, welcher jetzt gegeben werden soll, vielleicht verstärken; jedenfalls wird er den Beweis liefern, dass es eine durch und durch indochinesische Sprache ist. Denn mag man einer Sprache auch jedes einzelne heimische Wort durch ein fremdes verdrängen, ihr Geist, der angeborene Charakter wird niemals zu ändern sein.

IV. Grammatik.

A. Lautsystem, Betonung.

Es ist an und für sich ein gewagtes Ding, die Lautlehre einer lebenden Sprache zu schreiben, die man nur als tote d. h. auf dem Papier kennt. Schwieriger wird es noch, wenn sie nur in Hss. überliefert ist die nicht immer zuverlässig sind, und wenn sie einem Volke angehört, dessen nähere Beziehungen zu verwandten Stämmen noch zu sehr im Dunkeln liegen, als dass durch Lautvergleichung ein gesichertes Resultat zu gewinnen wäre.

Eine kleine Hilfe ist für das Newârî, dass die Schreibart seiner Mss. der neuindischen (vermuthlich der bengalischen) entlehnt ist. Dies ergiebt sich unter anderen daraus, dass auch in new. Worten *gya*⁰ mit *jña*⁰, in sskr. Worten *ksha* mit *kha* wechselt, *kha* f. *sha* eintritt, manche consonantisch auslautende Worte (z. B. सम्यक f. सम्यक्) in den Sanskritversen der Texte unter Vernachlässigung der Sandhigesetze ohne Virâma geschrieben sind, aber mit demselben gesprochen werden müssen u. a. m. Hieraus folgt, dass der Buchstabenwerth ungefähr derjenige des Bangalî ist; ganz sicheres für echte new. Worte aber folgt auch daraus nicht. Ich muss daher für die nun folgenden schmalen Notizen um besondere Nachsicht bitten.

Das Lautsystem des Newâri hat wie es scheint folgendes Ansehen.

V o c a l e *a* [*â*], *i* [*î*], *ė* [*ê*], *ȯ* [*ô*], *u* [*û*].

D i p h t h o n g e [*ai*] *ie̤* *uo̤*.

C o n s o n a n t e n. Explosivae. Nasale. Halbvocale. Spiranten.

	Tonlos		Tönend		Tönend		Tönend		Tonlos
	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.	Asp.	Nicht asp.
Gutturale	*k*	*kh*	*g*	*gh*	*ṅ*	*ṅh*	—	*h*	—
Palatale	*c*	*ch*	*j*	*jh*	?	?	*y*	—	[*y*]
Dentale	*t*	*th*	*d*	*dh*	*n*	*nh*	*r* (*l*)	*rh* (*lh*)	*s*
Labiale	*p*	*ph*	*b*	*bh*	*m*	*mh*	*v*	—	—

Vocalismus. Ich neige zu der Ansicht, dass dem New. der Hss. die langen Vocale fremd waren. Denn *i î u û* wechseln im selben Worte scheinbar ganz willkürlich. Dass aber die Kürze, nicht die Länge gesprochen wurde, das scheint ausser dem Ueberwiegen der erstern der Umstand zu beweisen, dass *î û* auch der Lehnworte vorwiegend als *i u* auftreten: **तीर** wird *tir*, **तीर्थ** *tirth*, **समीप** *sanip*. **पूजा** *puja pujâ*, **पूर्व** *purbba*. Nebenher geht gleiches beweisend z. B. ein *kshatrîya* f. **क्षत्रिय**, *purûkh*, *pûrukh* f. **पुरुष**. Und gerade die ältesten Hss. zeigen den Hang zur Verkürzung, jüngere, gelehrt redigirte (wie Sv.) geben die Formen in Tatsamagestalt.

Kürze von *e o* resultirt aus ihrem Wechsel mit *i u*: *hetopades* neben *hi*^{0}, *dis* neben *des* (**देश**), *ji* : *je* (ich); *chu* : *cho* („was?"), *opa*^{0} *oba*^{0} : *upa*^{0} (**उप**) u. s. f. Hieraus scheint mir zugleich hervorzugehen, dass *e o* eine geschlossene Aussprache hatten, ich bezeichne sie daher *é ó* (cf. Kirkpatrick, l. c. 252: „the e (is) sharp as the French accented é").

Selten wechselt *â* : *a*. Da es gewiss auffallend ist dass unter sonst kurzen Vocalen ein einziger Länge und Kürze besitzen sollte, so vermuthe ich dass â der unbeholfene Schriftausdruck einer Betonung (vielleicht des 'pausing accent' Hodgsons) ist, die etwa die betr. Silbe schwerer oder tiefer machte. Sie mag theils einen weggefallenen Consonanten (wie im Centraltibetischen) ersetzt, theils die Bedeutung einer Silbe gespalten haben. Es ist z. B. durchaus wahrscheinlich, dass die Locativpartikel *-sa* des Nomens sich im Verbalsf. *-sâ sâṃ* wiederfindet, welches, die Wortbeziehung erweiternd zur Satzbeziehung, das Vorderglied der Bedingungssätze bildet.

Ich glaube dies ist der Angriffspunkt von dem aus in den Wirrwar der *i î u û* Ordnung zu bringen ist. Diese kann deshalb nicht völlig sinnlos sein, weil in den neuen Wortverzeichnissen *î û ê ô* — und ebenfalls mit den Kürzen wechselnd — gefunden werden. So hat Wright (Hist. of N., App. 306 ff.) *ji* : *jī* (ich), wie auch in den Mss. für *ji* am Satzende emphatisch *je jî* (ich = ich bin) steht. Gleicherart werden sich auch die (satzschliessenden) Futurformen *ra . yi* (*ra . ī*), *ju . yī* etc. erklären, denen *ju . yi . va* (*ju-i-ra*) *ra . yi . va* gegenübersteht. Doch das ist Sache einer Statistik, die erst auf Grund ausgiebigster Sammlungen aufgestellt werden soll (s. darüber weiter unten).

Den Diphthongen *ai* halte ich nicht für vollberechtigt, wenn er gleich in eben diesen Verzeichnissen vorkommt. Die Hss. haben ihn nur in tats.-Worten oder als vereinzelten Schreibfehler für *i̤e̤*.

i̤e̤ ṳo̤ hoffe ich aus diesen erschlossen zu haben. Schon Klatt (de trecentis Cânakyae etc. sententiis Berl. 1873 S. 23 f.) hat darauf hingewiesen, dass in den New.-Mss. „saepius e pro ya et o pro va leguntur", und diesen Vorgang bei *o : va* dadurch zu erklären versucht, dass der Schreiber den untergesetzten u-Bogen zu weit rückwärts geschwungen habe. Das ist schon darum nicht plausibel, weil in der New.-Schrift ŭ unter der Mehrzahl der Buchstaben von links nach rechts schräg abwärts geht, d. h. die Gestalt des Virâma hat. Es kommt aber hinzu, dass in einer Fülle von Worten dieser Wechsel niemals eintritt, also auch an eine aus neuind. Sprachen entlehnte Schreibweise nicht gedacht werden kann. Als Beispiele von unveränderlichen Lehnworten greife ich heraus *ceta* (चेतस्), *des dis* (देश), *aneg* (अनेक), *kârya sûrya*; *sirok* (श्लोक), *dokh* (दोष), *rok* (लोक); von einheimischen: *ji je* (ich), *jim* (10) *chi, che* (du); *su* (wer?), *chu* (was?). Dagegen *manukhe* : *manukhya* (मनुष्य), *byar* : *ber* : *bel* (वेला), *ture* : *tule* : *turya* (तुल्य), sf. *-se(ṃ)* : *-sya(ṃ)*: *svabhâ* : *sobhâ* (शोभा), *go* : *gva* (welcher), *u* : *o* : *va* (er) u. s. w.

Während nun bei sskr. Worten, die unveränderliches ^{0}*rya* enthalten, *y* wie andere Consonanten nach r (gemäss allgemein-indischer Orthographie) verdoppelt und *r* übergeschrieben wird (कार्य्य), tritt in den veränderlichen aus derselben Entlehnungsperiode bei der Schreibung ^{0}*rya* (für ^{0}*rya* ^{0}*lya* oder ^{0}*re* ^{0}*le*) das *r* ausnahmslos nach Art und in der Form der Gupta-Schrift vor das einfache *y*: तुर्य = sskr. तुल्य. Gleiches geschieht bei *rva*; indess das unveränderliche sich zu *rbb* verhärtet (पुर्ब्ब), behält im veränderlichen das *r* seine ursprüngliche Gestalt und *ra* (nie *ba*) wird ihm fast wie ein Vocal untergeschrieben (मा्र „will"). Da nun, während sonst *r* : *l* promiscue gebraucht werden, die Gruppen *rbb ryy* nie mit *lbb lyy* wechseln, *r* aber die ausgeprägte Neigung hat unbefugter Weise über jede andere sskr. Doppelconsonanz zu treten (सिर्द्द, मर्ङ्गल, सुर्द्द u. a. m.), so folgt daraus 1) dass in *rbb ryy* das *r* entweder einen andern Laut[1]) als in *ry rr* hatte oder noch

1) Vielleicht wurde *ryy* etwa wie *rg* in „verbergen" im Rheingau, *rbb* wie ebendort *rb* in „ehrbar" gesprochen. Vgl. Hörnle Gauḍ. Gramm. p. 18 Anm. — Uebergeschriebenes *r* findet sich auch initial und zwar öfter über *jy* : *rjamunâ* (*yamunâ*), *rjagatnâth*. Diese gehören dann wohl einer andern Uebernahme-Periode an.

wahrscheinlicher überhaupt nicht gesprochen wurde; 2) dass *ya va* der beiden Gruppen völlig verschiedene und zwar in der ersten (semi) consonantische, in der andern (semi?) vocalische Laute waren bezw. sind. — Nehme ich hinzu, dass für veränderl. *ya* gleich oft *ye* (*turye*:*turya*:*ture*; *dhanye*:*dhanya*:*dhane* u. s. w.; vgl. Wright l. c. 310: *matyēnā*: Mss. *mate.ṅâ*, *talē*:*talyē* „until"; Hodgson ME. XII. 293 *dáye*: Mss. *dâya*, *juye*: Mss. *juya*; Kirkpatrick l. c. 248 *pee-e-e*: Mss. *pya-ya* u. s. w.), für *va vo* und (selten) *uo* (फो = *pho phva*: vgl. Kirkpatrick 243 *soo-on*: Mss. *su sva(ṃ)*, *woe*: Mss. *vaya*, *wane wône*: Mss. *one vane*; Hodgson 28 I A *wo ú*: Mss. *o u va*) geschrieben wird: so ist der Schluss gewiss nicht ungerechtfertigt, dass wir es hier mit zwei eigenartigen Lauten zu thun haben. Ich bezeichne sie in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks als Diphthonge, deren zweiter Bestandtheil offen (*ie̤ uo̤*) gesprochen ward. Der Umstand, dass *va* : *o*, *ya* : *e* im Anlaut wechseln (*o-mha* : *va-mha*) beweist wohl, dass damit nicht etwa eine Labialisirung oder Mouillirung eines vorangehenden Consonanten ausgedrückt werden soll.

Woher es kommt dass das eine Lehnwort unverändert bleibt, das andere Umlaut erfährt, ist mir noch unklar. Bei *e* : *ya* wäre eine Möglichkeit, dass die sskr. Betonung ihn veranlasst hätte, da ein geringer Ueberschuss der umgelauteten Worte (Verhältniss etwa 9 : 7) betontes ^{0}*ya* ^{0}*e* zeigt. Das würde gestützt durch Kirkpatrick's (p. 245) *kâé* (to take): Mss. *kâya*, *chôné* (to sit) und vereinzelte Erscheinungen wie *-ske* f. *-sake*. Für *o* : *va* lässt sich aber dergleichen bis jetzt nicht erweisen. Eine Bezeichnung für besondern new. Ton scheint keines von beiden zu sein, denn wir finden *ne* : *nya* : *ni* (2) als *ni"* (mit dem „abrupt accent") bei Hodgson (22 I B) neben *chi"* (28 I B) = unveränderlichem *chi* (1) u. a. m. — *ie̤ uo̤* sind kurz, wie *ya va* und der zeitweilige Uebergang in *i u* beweist, können aber wie es scheint ebenfalls einen Tonwechsel erfahren der sie dehnt.

Eine Erscheinung die für die Folge von Werth ist will ich nicht unerwähnt lassen: eine Ablautsreihe nämlich, die mir bisher nur bei Pron. und Suff. vorgekommen ist, sich aber vielleicht weiter erstreckt. *a* (*â*) wechselt mit *ie̤ uo̤*. Ich stelle die Beispp. hierher. — Pronomina. ***a* (*â*) : *uo̤*** „er"; ***tha* : *thuo̤*** „der", *thie̤* „so"; *ya* : *yuo̤* „welcher", *yie̤* „wie". — Suffixe. *na* (*nâ*) : *nie̤* : *nuo̤(ṃ)*: *ta* (*tâ*) : *tuo̤(ṃ)*; *sa* (*sâ*) : *sie̤(ṃ)*; *kie̤* : *kuo̤*? Mit der Betonung hat dies nichts zu thun. — Der vermuthliche Mangel absoluter Längen im Vocalismus und die relative Verlängerung, soweit sie als Ersatzdehnung aufzufassen ist, entspricht den tibetischen Verhältnissen (vgl. Jäschke-Wenzel Tib. Grammar^2 (1883) § 3, 1; § 9, 5).

Consonantismus. Die beiden ersten und die letzte Gruppe der Verschlusslaute sind durch die Stetigkeit der Schreibart

und die Transscribirung in den Wortverzeichnissen in ihrem Lautwerthe gesichert (s. Tab.). Bei der dritten dagegen herrscht bunteste Mannigfaltigkeit: dasselbe Wort, im selben Satze doppelt vorkommend, zeigt einmal Cerebral einmal Dental. Nur einer von beiden ist möglich. Wie beim Vocalismus sind hier wieder die Lehnworte Träger des Beweises, dass New. niemals Cerebrale besessen hat. Denn wie für sskr. Dental der Cerebral eintreten kann (*nâm* = नाम, *parbbaṭ* = पर्वत), was oft genug und auch in einheimischen Worten geschieht, ebenso erscheint umgekehrt der sskr. Zungenlaut durch den Zahnlaut ersetzt. Gerade die Worte der früheren Entlehnungsperioden sind — ich möchte sagen durchweg — dentalisirt: das Pluralsf. *gan* ist sskr. गण, *brâmhan:* ब्राह्मण. Ebenso überwiegt z. B. *baikuth baikuṃth* weitaus वैकुण्ठ, *nipun* निपुण, *saṃtusta* संतुष्ट u. s. f. Darnach darf man wohl die Cerebralreihe im new. Lautsystem streichen. — Die Nasale zeigen eine Doppelreihe: aspirirte und nichtaspirirte. Erstere werden in den Mss. mit Vorsetzung des *h* (ह्ङ ह्न ह्म) geschrieben, vielleicht weil so die Ligatur erleichtert wurde. Jedenfalls schreiben Kirkpatrick und Wright durchgehends *nh mh* und Hodgson schwankt nur bei *mha : hma* (body); ich muss mich hier natürlich auf das Gehör meiner Gewährsmänner verlassen. — Ein Palatalnasal ist mir in den Hss., ausser in der Verbindung *jña*, die durch Wechsel mit *gya* (cf. Wright's *gyâni* ज्ञानिन् u. a.) ihre Aussprache als Semitats. verräth, nicht vorgekommen. — Bezüglich des Nasals der 1. Reihe muss ich folgendes bemerken. Klatt (l. c. 4) fand den Buchstaben, welcher in den mit Newârischrift aufgezeichneten Mss. den Gutturalnasal (*ṅ*) wiedergiebt, auch unter den Devanâgarî-Charakteren einer Hs. und zog daraus den Schluss, dass derselbe einen dem New. eigenthümlichen Laut bezeichnen müsse. Die sehr sorgfältig geschriebene Sv. bestätigt dies, indem sie das *ṅ* der alten Mss. in ङ und न्य theilt, die wieder zuweilen wechseln. So hat sie ङा (5), alt ङा, aber न्यन् (न्येन्), alt ङेन् (hören). Man vergl. dazu pahi *ngo* (5): *nyú* (hören) und Wright's *nyanya* (hören). Leise Spuren dieses Unterschiedes finden sich auch in den alten Mss. Sind hier zwei Laute in einen verschmolzen? Oder zeigt die Einheit des Zeichens — da doch dem sskr. Alphabet nach eine Differenzirung möglich, ja natürlich gewesen wäre — die Einheit des Lautes, der eine eigenartige Klang-

farbe haben muss? Der Wechsel in cépáng *nyá*, *ngá* („Fisch“, new. *ṅâ*) und der oben (bei der Gruppe „ich fünf Fisch“) erwähnte gemeinindochinesische stimmen vielleicht damit überein. — Halbvocale. *r*, für welches ohne Unterschied *l* gebraucht wird, ist dental. Das Fehlen der Cerebrale im New. vorausgesetzt, wird das durch Vorgänge wie *tora* (*tola*) - *tâva* : *toḍa*⁰ : *toda*⁰ (zitternd) und viele ähnliche erhärtet. — Ueber das wechsellose *r* in Lehnworten s. o. — *rh lh* werden in den Hss. ह्र ल्ह, von meinen Gewährsmännern aber in der auch von mir angenommenen Weise geschrieben. — *y v* sind als Halbvocale da anzusetzen, wo sie ohne den oben besprochenen Wechsel erscheinen. So *y* fast nur in new. Worten wie *ju-yu-va* (soll sein); *v* nur in Lehnworten wie *dev. tarvâ* (Schwert). *v* (auch des Diphth. *uo̤*) wird von der labialen Media wie von dem Semicons. *b* in den älteren Mss. durch Einbuchtung der Schlinge, in den jüngeren nach Vorgang des Bangalî u. a. durch einen unter dieselbe gesetzten Punkt streng geschieden. — Spiranten. Durch meine Ausführungen über *ie̤ uo̤* glaube ich wahrscheinlich gemacht zu haben, dass das nur in sskr. Lehnworten auftretende *y* (*yy*) ein consonantischer Laut ist. Ich bin geneigt, ihn als Spiranten deshalb aufzufassen, weil der (prâkritische) Semicons. *y* (s. Hörnle Gauḍian Grammar p. 17 f.) als ein Mittellaut zwischen dem Halbvocal *y* und der palat. Media (*j*) in diese übergeht (Beispiele dafür auch in den Semitats. der new. Mss.: *jogya* योग्य, *jam*(*a*) यम: u. a.), dies *y* (*yy*) aber — soweit meine Erfahrung reicht — in den Hss. nur einmal (*karja* = *kârya*) als *j* vorkommt, obgleich das vorangehende *r* verschliffen scheint. — In new. Worten tritt *y* öfter als eine (spirantische oder halbvocalische?) Modification des spir. lenis vor i auf: *yinâ-param* (erzählte) neben *inâ*⁰, *yiharok*(*a*) f. *iha*⁰. — Die palatale und cerebrale Spirans fehlen der Sprache, wenn auch der Schrift nicht; aus den Lehnworten haben sie sich sogar in die einheimischen zu schmuggeln versucht. Doch werden sie auch in jenen meist *s* und *kh* geschrieben. — *s* scheint den Transscriptionen nach tonloser Spirant zu sein.

Ich muss darauf verzichten hier Genaueres über das Verhalten der Vocale und Conss. unter und zu einander wie zu denen der verwandten Sprachen zu geben, weil ich den knappen Raum mit wenigen Thatsachen, vielen Hypothesen nicht noch verringern will. Nur zwei Gesetze, welche für das Nachfolgende von Wichtigkeit sind stelle ich hierher. Zu diesem Zwecke muss ich auf das zu Anfang dieses Abschnittes Bemerkte zurückgreifen. Darnach ist die Schreibart der new. Mss. die im Bangalî gebräuchliche, wie das ausser durch die dort gegebenen Beispiele durch mancherlei Vorkommnisse in sskr. und new. Worten der Hss. und nicht minder durch die Gewährsmänner bezeugt wird. Es folgt daraus dass das auslautende *a* mehrsilbiger nicht zusammengesetzter Worte

(also der Lehnworte) stumm war, und es scheint als sei hörbares *a* öfter durch Anusvâra angedeutet werden (*tapaṃ* तपस्, *baṃsaṃ* वंश, *balavantaṃ* बलवान् u. s. w), wie dieser ja analog dazu in älteren sskr. Hss. nicht selten Länge des Vocales anzeigt. — Die beiden Gesetze nun sind:

1) Sandhi kennt das New. weder für das Wort noch für den Satz: *parijât brikshа, samyak vainateya, sampad je, bacan ṅenâra, ji-prânasamân cha* u. s. w. Vornehmlich scheut es den Hiat nicht: *ji atimateṅâ, tha-va âtmâ;* ja es führt ihn sogar herbei: *prati-uttar, hita-upades, heto-upades* (हितोपदेश), *mahâ-utsâha.*

2) Der Auslautsconsonant des New., der stets ein einfacher ist, hat die Neigung abzufallen, verhaucht zu werden. So *ni* (2) (tib. (*g*)*ñis*) : *nis-tâ* „beide" (cf. Kirkpatrick 243 *nuschee nu-chee* „2"), *hâta : hât : hâ* (Hand), *nhas* (tháksya *gnes*) 7: Hodgson *nhé*, Kirkpatrick *nhy*; bei Wright (l. c. 302) *jhyâ* (window): parbatî *jhyâl*, *dêva* (temple): parb. *dêval*, *piâ* (onion): parb. *piâj* u. a. m. So auch *la* (Weg) neben *lam*, *lâ* (Hand) neben *lak let* der verwandten Sprachen, *che* (Haus) neben tib., bahing *khyim*, cépáng *kyim* u. ähnl., *chi* (1): tib. (*b*)*cig*, *chi che* (du): tib. *khyid* u. s. w. u. s. w. — Diess Gesetz ist ein machtvolles Mittel der Sprache in der Conjugation: je nachdem z. B. bei *ju* (werden, sein) einer der drei Stämme *ju jur jura* angewandt wird, ergeben sich Schattirungen des Begriffs. Darüber unten mehr.

Es findet sich nun, dass die — stets einsilbigen — Stammworte, während sie bei Antritt eines Suff. die kurze Form (*la.sa, che.sa* [Wright 309: *cha.sa*] *nhu.to*) zeigen, suffixlos oft den Anusvâra erhalten: *laṃ, cheṃ* (Wright 302: *chēṇ*), *nhuṃ*. Bei einem Theile derselben mag das die letzte Spur eines finalen *m, n* sein (cf. Hodgson: *dahaṇ* (Sumpf), Sv. दहन, aber Genetiv schon दह.या), bei einem anderen, da ja Anusvâra und Längezeichen wechseln (cf. *nânaṃ : nânâ* u. a. m.) eine Andeutung der Ersatzdehnung, wie denn auch im Tib. (Jäschke-Wenzel l. c. § 9, 5) offene Silbe, zumal wenn sie durch Consonantenabfall entstand, verlängert wird (vgl. new. *nhas:* Hodgson *nhé*).

Es findet sich aber auch eine grosse Anzahl von Worten, bei welchen diese Gründe wegfallen und die doch anusvarirt sind, und eine ebensogrosse, welche niemals anusvarirt wird (z. B. *ma* „nicht", *cha* „du", *ji je* „ich", u. s. w.). Die Anusvarirung kann also kein blosser Zufall, keine blosse Willkür sein. — Behält man nun fest im Auge, dass der Anusv. in vielen Fällen nichts, in anderen nur Hörbarkeit des Schluss-*a*, in manchen den Vorklang eines folgenden Nasals bezeichnet, so muss man mit der Untersuchung zu einem Resultat kommen. Ich habe von diesen Gesichts-

punkten aus zwei Drittel des Kârtt., einen grossen Theil des Hi. und das erste Buch der Sv. genau durchgesehen — zu ausgebreiteterer Forschung fehlte die Zeit — und stelle die skizzenhaften. aber wie ich meine beachtenswerthen Ergebnisse hierher.

Ausgangspunkt sind wieder Lehnworte, welche obigen Gesetzen nicht unterworfen sind und zwar solche, die entweder durch Doppelconsonanz der letzten Silbe oder anderen Endvocal als *a* die Hörbarkeit des Auslautsvocales sichern und bedeutungsschwer genug sind um einen Ton auf sich zu ziehen: *samasta* (*smasta*) und *sakale* (new. *sakalie̤*). Aus meinen Zusammenstellungen geht hervor dass beide, nachgestellt und besonders am Schlusse einer Aufzählung, also in betonter Stelle gebraucht, fast ausnahmslos anusvarirt sind (Verhältn. 7 : 1): *devarok sakalie̤ṃ, devagan rudragan samastaṃ* u. s. w. Wenn sie dagegen vorangestellt werden oder ein Casus-sf. erhalten, fällt unweigerlich der Anusvâra fort, es heisst also *smasta pâp*, *sakalie̤ rok*; *samasta.yâ*, *sakalie̤.na*(*ṃ*). Und so finden sich noch viele Beispiele auch anderer Worte.

Diesen schliessen sich einheimische Worte an. Immer anusvarirt sind an hervorragender Stelle das sf. ag. *-sie̤ṃ*, das Objectiv-sf. *-tuo̤ṃ*, das verallgemeinernde *nuo̤ṃ*, welchen in Zusammensetzungen oder an unbetonter Stelle *sie̤*, *tuo̤*, *nuo̤* entsprechen: *râjâ.sie̤ṃ dhâraṃ* (rex dixit): *ju.sie̤ kâryya* (opus verum); *nârâyan.tuo̤ṃ bijyâtam* (N. venit): *ịrshyâ.tuo̤ yâna* (invidiosus) *kaṃkan . sa . tuo̤ robh* (Gier nach d. Armband); *dhâr . sa . nuo̤ṃ* (siquidem dicitur): *bi.nuo̤.na* (quoniam abierunt). In gleicher Weise wechselt *-naṃ* (das als Activ-sf. und als gleichbedeutender Vertreter von *nuo̤ṃ* gebraucht mit diesem identisch scheint, s. o.) mit *na*, *-taṃ* (Objectiv-Sff. genau wie *tuo̤ tuo̤ṃ*, vgl. *naṃ : nuo̤ṃ*) mit *-ta*, und das Loc.-Gen.-Sff. *-sa* tritt besonders in Gegensätzen (*yiharok.saṃ pararok.saṃ*, *che.saṃ sarir.saṃ*) gern als *-saṃ* auf. Ferner *mha* (body), das freistehend, zumal als Abschluss eines Relativsatzes (den es substantivirt) weit überwiegend *mhaṃ* (*yâka.mhaṃ* qui facit), adjectivisch aber (*thuo̤.mha manukhie̤* hic homo) stets *mha* lautet; dann *thie̤* (so), welches am Schlusse eines Vergleichungssatzes prägnannt gebraucht fast immer als *thie̤ṃ* (*bidhân thie̤ṃ* „die Satzung so“ = „wie — ist“), vorangestellt aber als *thie̤* erscheint (*jathasakie̤ thie̤ yânâuo̤* „wie die Kraft so thuend“, d. h. „nach Kräften thuend“: *thie̤ puja-rapâ* „so ehrend“). Es ist deutlich dass der Veränderung immer eine Bedeutungsnuance zu Grunde liegt.

Wie diese Worte nun in nicht bedeutsamer Stellung des Anusv. ermangeln, ebenso verlieren sie, seien es Nomina oder Suffixe, ihn, wenn ein (zweites) Suffix antritt. Wir lesen *-sie̤.na*(*ṃ*), *-tuo̤.yâ*, *-na.sa*, *-ta-na*, *-sa-kie̤*(*ṃ*) (*-s.kie̤*), *-sa.ta* (*-s.ta*), *-sa.tuo̤* (*-s.tuo̤*); *mha.yâ*, *mha.yâ.ta*(*ṃ*), *mha.uo̤*, *mha.sa*(*ṃ*); *thie̤.na*(*ṃ*), *thie̤.sa*(*ṃ*). Vgl. dazu *che.sa*(*ṃ*), *la.sa*, *nhu.tuo̤*(*m*). Das letzte Sff. erhält oft, wie oben gezeigt, den Anusvâra und zwar in der Flexion

häufiger als in der Declination, *-naṃ* fast durchgehends im ersteren Falle (*yâ.ṅâ.naṃ* „indem, dadurch dass man macht“). — Vor einer (kleinen) Anzahl von Suffixen aber behalten sie den Anusvâra, so: *dâ.sie̤ṃ-ri* (das Schlagen, der Schlag), *thuo̤.naṃ-ri* (darauf), *thie̤ṃ-guo̤* (dies), *(ga-)thie̤ṃ.ṅa(.nya)* „derartig“.

Dies zusammengenommen scheint zu beweisen dass der Anusv. eine Bedeutung, und zwar die der T o n n ü a n c i r u n g hatte. Bei den Suffixen mag das eine erste Spur des Zusammenwachsens, einen Uebergang vom Wortton zum Satzrythmus darstellen, wie denn in der neueren *Sc.* schon überwiegend **सेन** (*sie̤.na*) neben **स्यं** geschrieben wird, während ältere Mss. **स्यं**, **स्यन** schreiben oder **स्यं** = **स्यन** gebrauchen.

Die Kraft dieser Sff. ist dagegen wirkungslos neben einem anderen Ton, der durch nie wechselnde Länge (*â*) bezeichnet wird. So: *jur.ṅâ.uo̤*, *ju.yâ(ie̤).uo̤*, *yât.ṅâ.sa(ṃ)*, *yâ.ṅâ.naṃ* (Verbalformen); *su.nâ.naṃ* (durch wen immer), *yâ(ie̤).ta(ṃ)* (Dativ-Sf.). Sie behalten wohl ihren eigenen Ton, der oft durch Anusv. angedeutet wird, vermögen aber die voraufgehende Länge nicht zu verändern. Nun zeigt es sich dass diese Längen selbst Differenzirungen von Kürzen sind. *ṅâ* (*nyâ*) z. B. in *yâ.ṅâ* (er macht) ist eine Variante von *ṅa* (*nya*) in *yâ.ṅa* (machend), ebenso wie *ju.yâ(ie̤)* neben einem *ju.ya(ie̤)* steht. Nicht minder finden wir die oben genannten Sff. *-ta* *-na* als *-tâ* *-nâ* (*kha.mha.tâ(.ṅa)* „(wenn) wahr ist“ cf. *dhâr.sâ.ṅa*;) *bi.ya(ie̤).nâ* „ich möchte wohl geben“; *su.nâ(.naṃ)* neben *su-chi.naṃ* (*.nuṃ*, *.nuo̤ṃ*)), genau wie das L o c. - G e n. - Sf. *-sa* als Verbalsf. (s. o.) *-sâ* lautet. Dem entsprechen noch die Fälle, in denen *ji* (ich) mit *jî*, *guo̤* („the sign of the minor of gender“) mit *gâ* wechselt. Wir erhalten dadurch folgende Zusammenstellung.

na	:	*naṃ*	}	*nâ*
nuo̤	:	*nuo̤ṃ*	}	
ta	:	*taṃ*	}	*tâ*
tuo̤	:	*tuo̤ṃ*	}	
sa	:	*saṃ*	:	*sâ*
ṅa nya	—		:	*ṅâ nyâ*
ya(ie̤)	—		:	*yâ(ie̤)*

Ohne Zweifel sind das Bezeichnungen für verschiedenartige Töne, wie sie einem grossen Theile der mit New. verwandten Sprachen zum Ausdruck der Bedeutungsunterschiede dienen. H o d g s o n (wohl im J o u r n a l o f t h e B e n g a l A s i a t i c S o c i e t y Bd. XXVIII, der mir nicht zur Verfügung stand) hat scheint es für das New. deren drei, die er durch *a'* *áa* *à* bezeichnet: die beiden ersten drücken den „abrupt“ bezw. „pausing tone“ aus, für den letzten finde ich keine Erklärung. Die so accentuirten Worte bei H. haben leider keine derartigen Parallelen in den Mss., dass ich daraus etwas für meine Aufstellungen folgern könnte. Auch weicht die moderne Sprache

gerade in diesen oft bedeutend von der alten ab (alt *nhas*, neu *nhé* 7), wie sicherlich auch dialektische Verschiedenheiten darin eine Rolle spielen. Deshalb vermag ich leider die Töne des New. nicht mit denen seiner Verwandten zu vergleichen oder zu identifiziren.

B. Satz- und Formenlehre.

I. Satzlehre.

Erkenntniss der Eigenart des New. ist nur aus dem Satz, nicht aus dem Wort zu gewinnen; also ist eine Grammatik desselben lediglich Syntax. Wenn diese hier in Satz- und Formenlehre getheilt wird, so geschieht das der Uebersichtlichkeit halber. Doch fordert die genannte Eigenthümlichkeit der Sprache, dass entgegen dem allgemeinen Gebrauch die Satzlehre wenigstens im Abriss vorangestellt werde. — Ich benutze im folgenden die üblichen gramm. Bezeichnungen mit dem Vorbehalt, dass nur Uebereinstimmungen des Gebrauchs, nicht des Begriffs der damit benannten Kategorien darunter zu verstehen sind.

1) Nomen (Adjectiv) und Verbum des New. sind nach Begriff und (ursprünglich auch) Form nicht geschieden.

Das Nomen — sogar das entlehnte — kann als Verbum construirt werden; das Verbum ist ein nomen actionis oder essionis (ich finde keinen andern Ausdruck dafür). Denn es entbehrt Activ-Passiv-Unterscheidung, Zeitbegriff, Personenbezeichnung[1]).

Daraus folgt a) für das Nomen: dass es weder grammatisches Geschlecht noch die eigentlichen gramm. Casus (Nom. Gen. Acc.) ausgebildet haben kann; b) für das Verbum: dass es declinirt, nicht conjugirt wird. — Die Declination erfolgt durch lose Anfügung einer oder mehrerer vertauschbarer Beziehungs (Richtungs)-Silben (Suffixe) an den Stamm.

2) Eine Verbindung solcher Nomina, folglich der Satz des New., ist ein (zusammengesetztes) Wort („Quasiwort“ v. d. Gabelentz Chin. Gr. p. 115).

3) Die Verbindung zweier (nicht coordinirten) Nomina kann stattfinden: a) ohne Suffix, durch Aneinanderreihung reiner Stämme: primäre (Stamm-)Composition; b) mit Suffix, durch Aneinanderreihung declinirter Stämme: secundäre (Form-)Composition. — Beide Verbindungsarten können willkürlich wechseln.

4) Das rectum geht in beiden Fällen dem regens voran; mehrere recta werden im Verhältniss der gramm. Abhängigkeit gruppirt.

1) Daher die Vorliebe für Phrasenbildung aus einem sskr. nom. act. und einem new. vb. neutrum.

5) Da der Satz ein zusammengesetztes Wort ist, gelten demnach für ihn die gleichen Gesetze. Es muss also

a) das logische vor dem gramm. Subj., d. h. das Subject vor dem Prädicat;

b) das Object vor dem Verbum;

c) das (log.) Subject vor dem Object mit Verbum stehen.

6) Mithin ergeben sich

1. für den einfachen Prädicatsatz 2 Formen:

a) S (log. Subj.) = r (radix); Pr. = r. (Dies erleidet Ausnahmen, vorzüglich wenn das log. Subj. ein Pronomen ist).

b) S = r + s (Suff.); Pr. = r.

2. Für den einfachen Objectsatz deren 4:

a) S = r; O = r; gramm. Subj. (Vb. fin.). b) S = r + s; O = r; Vb. fin. c) S = r; O = r + s; Vb. fin. d) S = r + s; O = r + s; Vb. fin. — Das Suff. des log. Subj. ist dasjenige des Instr. (Factiv) bei transitiven, des Dativ (Objectiv, Essiv) bei intrans. Verben; das des Obj. das Dativ-Suffix.

Bestimmungen irgendwelcher Art (wie Orts-, Zeitbestimmungen u. s. w.), die an und für sich mit der Handlung des Satzes nichts zu thun haben, werden vorangestellt oder eingeschoben.

7) Im mehrgliederigen Satze tritt für das einfache Wort das zusammengesetzte, das Quasiwort ein; denn jeder Nebensatz ist ein nach dem Muster des einfachen Satzes gebautes Wort. Seine Beziehungen zu dem nächstübergeordneten werden demgemäss durch Composition ausgedrückt.

Diese ist in der Minderzahl der Fälle primär, meist wird sie secundär (durch ein Gerundium oder Supinum mit Sff.) hergestellt. Naturgemäss kann von einer Composition nur bei solchen Sätzen die Rede sein, welche in einem directen Abhängigkeitsverhältniss zu einander stehen. Alle andern werden — wie die Zeit- und Ortsbestimmungen in den einfachen Satz — lose in das Gefüge eingeschoben.

Die einzelnen Theile des Satzes sind also unter sich und mit dem Ganzen gleichsam verzahnt, so zwar dass sich im Allgemeinen das Vorangehende näher bestimmend zum Nachfolgenden verhält, und werden von dem unweigerlich am Schlusse stehenden grammatischen Subj., einem Nomen (auch Lehnwort) oder (meistens) Vb. fin. regiert. Man möchte es eine tatpurusha-Composition im grossen Stile nennen.

Auf dieser mit starrer Consequenz durchgeführten Composition ruht der ganze Bau des Newârî. Die nun folgende Formenlehre wird vielleicht dazu beitragen das zu erweisen.

II. Formenlehre.

1) Nomen. Wie oben gesagt fehlt ihm das grammat. Geschlecht; eine Scheidung von Lebewesen und Dingen (logisches Geschl.) wird durch Anfügung der Numeralworte (s. u.) *mha guo̤* (mit oder ohne Zahlwort) erzielt. Bei Thiernamen findet sich, wenn nöthig, vorgesetztes *bâ mâ* für „Männchen“, „Weibchen“ [1]).

Das Nomen hat 2 Numeri: Sing. Plural. Letzterer braucht nicht ausgedrückt zu werden, da er sich meist aus dem Satzzusammenhang ergiebt: die Composition erspart ihn (vgl. sskr. *padokam* „Fusswasser“ = „Wasser für die Füsse“). Wird er bezeichnet, so geschieht es durch nachgesetzte, eine Menge bezeichnende (sskr. oder new.) Worte: *gan* गण, *rok* लोक, *pani* (*pim̤ pî*); *gan-pani*, *rok-samasta*, *pani-sakalie̤* u. s. w. — Einen Dual möchte ich nicht annehmen, die häufige Anfügung von *nie̤-mha*, *nie̤-tâ* „2“ oder *thuo̤-nie̤-mha* „diese 2“ ist nur ein Analogon zu angehängtem *suo̤-mha* „3“ *pie̤-mha* „4“ u. s. w.: eine Enumeration, kein Numerus. — Die Pluralworte fallen vor Casussuffixen gern weg.

Es giebt 5 Casus: Factiv (Instr.-Nom.), Objectiv (Dat.-Acc.), Genitiv, Locativ, Vocativ. Dieser zeigt meist den Stamm, welchem zuweilen (in ehrerb. Anrede?) das (Loc.-) Sf. *-sa* angefügt wird, und vorgesetztes sskr. *he*, *bho*, *bho-chi* („o du“); die übrigen Casus entstehen durch Antritt von Richtungssff., welche wechseln und sich zu Paaren verbinden können. Die so entstehenden Beziehungsnüancen sind noch unklar, doch scheint das letzte Glied für die Bedeutung massgebend zu sein.

Casus.	Einfache Suffixe.	Doppelsuffixe.
Factiv.	*na* „durch“; *sie̤* „in, von“.	*sana*; *tana*; *kie̤na*; *yâ(iê̤)na*; *sie̤na*
Objectiv.	*ta tu tuo̤* „zu“; *kie̤* „zu“; *uo̤* „mit“.	*nata natu nakie̤*; *yâ(iê̤)ta yâ(iê̤)kie̤*; *s(a)ta* *s(a)tu s(a)kie̤ sauo̤*.
Genetiv.	*yâ(iê̤)* „von, für“.	*sayâ(iê̤)*.
Locativ.	*sa* „in; zu-hin; von“.	*nasa*; *tasa*.

Es ist möglich dass ein Ablativ durch *yâ(iê̤)kie̤* („zu-hin“ und „von-her“) gebildet wird; sonst wird er durch den (mit dem Locativ wechselnden) Gen. vertreten. Auch scheinen die mit *sa* beginnenden Doppelsff. in ehrerb. Rede gebraucht werden.

Als Respektsworte dienen (immer?) Lehnworte, z. B. *nie̤tra* नेत्रम् f. *mikhâ* „Auge“.

1) Hodgson (ME XII, 360) führt an *lyaye-hma* m., *lyáse- hma* f., *jyatha hma* m., *jyíthi-hma* f. Ersteres ist mir noch nicht begegnet, letzteres findet sich als *jyátha* m. oft, als f. *jithi* nur *Hi.* 32 A 3.

Der bestimmte Artikel kann durch Vorsetzung des pron. dem. *thuo̤*, der unbestimmte durch nachgesetztes *cha-mha* (*-guo̤*) (eine Differenzirung aus *chi* 1) ausgedrückt werden.

2) Das Adjectiv bildet mit seinem Nomen ein karmadhâraya-Compositum entweder in primärer oder in secundärer (Gen.-Sf.) Verbindung. Der Form nach ist es bald Verbalstamm (*bhi*(*m̤*) „gut") bald Verbalform (*bhi.ṅa* „gut") und fungirt nachgestellt (prädicativ) als beugungsfähiges Verbum mit Activ und Causativ (*bhin.ie̤* „gut sein", *bhin-k.ie̤* „gut machen"). Ein Theil der Adjectiva besitzt nur Causativform (*si-ka* „sterbengemacht = tot", *câ-k.uo̤* süss" u. s. w.) *mha guo̤* treten gern an; sie bleiben vor Suff., weichen aber fast immer den Pluralworten.

Die Comparation erfolgt meist durch Anfügung der Postpos. *sina*(*m̤*) (*sinuo̤*) „von-her, von-aus" an den Genetiv des Vergleichungsobjekts. Je nachdem sie an den Gen. Sing. oder Gen. Plur. desselben tritt entsteht Comparativ oder Superlativ. Diese Art der Vergleichung wird auch beibehalten, wenn das Adj. ein sskr. Superlativ ist. Beispiele: *cha.iê̤ sina tavadhaṅa* „von dir aus gross" d. h. „grösser als du". *thuo̤-te sundari.iê̤ sina sresta cha* „von diesen Schönen her (bist) du (sehr) schön" d. h. die Schönste".

Eine zweite Art entsteht aus der Gegenüberstellung von Position und Negation, so: *napuṃsak ju.ie̤ bhi.ṅa, parastrî sievara-p.ie̤ ma bhi.ṅa* (*Hi.* 34 B. 3) „Eunuch sein (ist) gut, fremden Weibern dienen (ist) nicht gut" d. h. „E. ist besser als —".

3) Zahlwort. 1. Cardinalia. 1 *chi* 2 *nie̤* 3 *suo̤* 4 *pie̤* 5 *ṅa* (*ṅâ*) 6 *khuo̤* 7 *nhas* 8 *cyâ* 9 *gun!* 10 *ji* 12 *ji-ma-nie̤* 14 *ji-ma-pie̤* 16 *ji-ma-khuo̤* 20 *nie̤-ya* (*-ie̤!*) 30 *suo̤-ya* (*-ie̤!*) 100 *sat-*(*sar*)*-chi* 200 *nie̤-sat*(*-sar*) 224 *nie̤-sar-bo-nie̤-ya-pie̤* 1000 *dor-chi* 16000 *ji-ma-khuo̤-dor-chi*.

Die Formen *sanho* 10 bei F. Müller l. c. II² 346, *sanuh, surm* 10 bei Kirkpatrick l. c. 243 f. (Hodgson: *ni-sanho* 20) sind mir in den Hss. nicht begegnet.

Bei der Addition wird die kleinere Zahl nachgestellt und bei den Zahlen 11—19 *ma* eingeschaltet; bei Multiplication tritt sie vor die grössere. — Das Pluralwort ist *tâ* (cf. Pronomen).

2) Ordinalia. Ausser *ṅhâpa ṅhapâ* „erster", ist mir in den Hss. keine Ordinalzahl bekannt.

3) Zahladverbien. Ich fand *suo̤-por* „3 mal" *ṅâ-por* „5 mal" *ji-por* „10 mal" (*por* aus tib. *por* entlehnt?): *ji-de-na* दशगुण, *suo̤-bo* त्रिधा. Aus dem sskr. एकदा ist *yâkâtâ*, vielleicht in Analogie zu *cha-tâ* („einmal"?), gebildet.

Das Zahlwort tritt mit einem Numeralworte, d. h. einem Worte welches den Begriff der zu zählenden Person oder Sache angiebt (*mha* „Lebewesen, body"; *nhu* „Tagheit", aber *nhi* „Tag") zu einem dvigu-Comp. zusammen, welches entweder mit dem Gen.-Sf. (adjectivisch) dem betr. Nomen voran oder ohne dasselbe ihm

nachgesetzt wird: *cha-nhu . iẹ̄ din . sa* „eines Tages" (w. „an einem ein-tagheit-igen Tage"); *kuộkha cha-mha* „eine Krähe".

Erscheint das NW ohne Zahl, so wird es dem Nomen unmittelbar angehängt, vor Pluralworten fällt es weg: *kuộkha-mha*, *kuộkha-pani*. Die NW *mha guọ* (*guọ-ri*) sind im stande einen ganzen Satz, sei er declinirt oder nicht, in ein Nomen (Adjectiv) zu verwandeln. — Ein Verzeichniss von NW giebt Hodgson (ME. XII, 331), doch wird erst eine ausführliche Sammlung über ihren Gebrauch völlig aufklären; die Hss. stimmen mit Hodgsons Regel nicht überein.

4) Pronomen. Von ihm gilt dasselbe wie vom Adjectivum (vgl. *thuọ-brâmhan* „dieser B." und *thuọ . iẹ̄ saṃkha* „dieser Çaṅkhâsura"); es scheint demnach einen Begriff wie Ich-heit, Dies-heit zu bezeichnen (vgl. Winkler, d. Uralalt. und seine Gruppen 31).

Als eigne Pluralworte (neben denjenigen des Nomens) hat es *mi*, *te*, *te-tâ* (*tâ* fällt vor Sff. weg).

a) Persönliches Pronomen. 1. Pers. *ji je* 2. Pers. *cha*, *che chi* 3. Pers. *uọ* (ursprünglich wohl ein Demonstrativ, da es noch als Correlativ zu *chu guọ* „was" gebraucht wird.) Es kann mit *mha guọ* (*guọ-ri*) verbunden werden.

Dual? *je-che che-je* „ich und du = wir zwei". Pluralworte: alle genannten mit Ausnahme von *gan*, *rok*, bei denen eine Verwechselung des pron. pers. mit dem possess. möglich wäre. Declination wie beim Nomen.

Respektsformen. Es ist nicht unwahrscheinlich dass zwischen *cha : che chi* eine Unterscheidung wie zwischen den tib. Verwandten *khyod : khyed* stattfindet, indem *che chi* die höflichere Form ist (daher stets *bho-chi*). Die ehrerb. Anrede an Höhere ist *cha-rapor;* in der Rede an oder über solche kommen wie es scheint die oben erwähnten Doppelsff. zur Geltung.

b) Das Possessivum Sing. wird durch Vorsetzung des undeclinirten oder declinirten pron. pers. gebildet; der Plural (Sf. *mi*) scheint nur auf erstere Weise dem Nomen verbunden zu werden. (*ji . gan* „mein Gefolge"; *cha . na bebahâr* „dein Betragen"; *cha-mi saṃgît* „euer Gesang"). Bei secundärer Comp. können die Respektsformen angewandt werden (*wa . sayâ rânî* „his rânî" Wright l. c. 307).

c) Demonstrativum. *thuọ* „dieser, der die das" (vgl. Artikel). Von Declinationsformen ist Gen. *thuọ . iẹ̄*, Fact. *thuọ . na*, Obj. *thuọ . uọ* bezeugt, *mha guọ* (*guọ-ri*) können antreten. Correlativ *guọ* (s. d.). *thuọ* tritt gern zusammenfassend an den Schluss einer Aufzählung, deren Num.-Wort oder Sf. es übernimmt, ebenso wie ein Zahlwort. — Die Demonstrativstämme *a*, *tha*, *thiẹ* sind als selbständige verloren gegangen (s. Adverbien), *â* hat sich in *â-mo* „dieser" erhalten.

Dem St. *tha* scheinen zu entspringen:

d) das Reflexivum *thauọ* „(mein dein sein) eigen", welches vielleicht eine Casusform (Obj.) darstellt; die ehrerb. Form der-

selben zeigt *thauo̤.kie̤ nie̤tra* „sein Auge" (*Kârtt.* 21 B. 8). — Das reciproke Pron. ist *thauo̤-thauo̤.*

e) *tham* „selbst". (Fact. *tham.na*).

f) Relativum. *guo̤* „welcher welche welches". Von Casusformen ist der Factiv bezeugt; Pluralworte unbelegt. *mha guo̤* (*guo̤-ri*) können angefügt werden. — *guo̤* hat noch die Bedeutungen: „was? wie? etwas" (in der letzten scheint es mit dem neutralen Geschlechtszeichen identisch zu sein) und ist offenbar gleich dem Interrogativ-St. *ga* (vgl. *a : uo̤, tha : thuo̤*). Da es ausserdem nur höchst selten einem Vb. fin., sonst immer einem Particip oder Gerund als entbehrlicher Zusatz vorangeht, so scheint die Vermuthung begründet, dass ein eigentlicher Relativsatz so wenig wie im tibetischen ausgebildet ist. (Ansätze zur Ausbildung eines solchen durch arischen Einfluss?)

g) Interrogativum. *su* „wer?" *chu* „was?" *guo̤* „was? wie beschaffen?" *mha guo̤* können antreten. Der hierhergehörige Stamm *ga* kommt nur noch adverbial vor (s. d.). Vgl. tib. *su c̀i gañ.*

h) Indefinitum. Es entsteht aus dem vorigen durch Anhängung des Zahlwortes *chi* 1 mit dem verallgemeinernden *-nam̤ -nuo̤m̤*, seltener durch Verdoppelung des Stammes oder Antritt von *-nam̤-nuo̤m̤-nâ* an den einfachen Stamm; bisweilen findet sich auch das blosse Interrogativ: *su-chi.nam̤* (*nuo̤m̤*), *chu-chi.nam̤ guo̤-chi. nam̤* (vgl. tib. *su-z̀ig c̀i-z̀ig gañ-z̀ig*); *susu chuchu; su.nam̤ su. nuo̤m̤ su.nâ* (*chu.nam̤* u. s. w. unbelegt); *su chu.* Ohne Analogon findet sich *guo̤-ra* „irgend einer".

i) Pronominaladjectiva. *meba, mebu* „anderer". „Keiner" wird durch das Indef. mit folgendem *ma* „nicht", „jeder" durch Doppelnegation gebildet.

5) Verbum. 1) Hier ist zunächst wieder vom Satze auszugehen. Aus dem darüber oben Gesagten ergiebt sich die natürliche Eintheilung der Verbalformen nach ihrem Satzverhältniss in selbständige (F. des Hauptsatzes): Verbum finitum, und abhängige (F. des Nebensatzes): Particip-Infinitiv.

Die Stämme, welche sie bilden oder bilden helfen, zerfallen in einfache: Praesens-Praeteritum (Aorist), und zusammengesetzte: Futurum, Perfectum (Plusqpf.).

Die Verba selbst theilen sich in wurzelhafte und abgeleitete (Causativa, Desiderativa, Durativa, Denominativa). Solche abgeleitete Verba sind der Bildung, nicht dem Gebrauche nach auch die zusammengesetzten Stämme.

Die Zusammensetzung bezw. Ableitung, welche sich aus dem Charakter des new. Verbi erklärt, erfolgt durch primäre oder secundäre Composition des einfachen Stammes mit Hilfszeitworten.

2) Jeder Verbalstamm (einfach oder zusammengesetzt) hat dreifache Form: kurze, mittlere, lange. Diese sind — unähnlich den tibetischen — vollkommen zeitlos; die

mittleren scheinen ein conditionales, concessives Verhältniss zu bezeichnen.

a) Sie entstehen je nachdem der Auslautsconsonant abfällt, bleibt, oder um *a(ṃ)* vermehrt wird. Solcher Conss. giebt es drei: *t n r*.

b) Ausgenommen sind vor allem die Hilfsverba *tar* (Perf.) *kar* (Causativ) *par* (welches sskr. Worte verbalisirt). Bei ihnen zeigt der kurze St. bloss den Anlautscons., der mittlere Anlaut und Stammvocal, der lange den vollen Stamm + *a(ṃ)*. Also:

a)	*da*	*dat*	*data(ṃ)*	b)	*t*	*ta*	*tara(ṃ)*
	uọ	*uọn*	*uọna(ṃ)*		*k*	*ka*	*kara(ṃ)*
	ju	*jur*	*jura(ṃ)*		*p*	*pa*	*para(ṃ)*

Sonstige Ausnahmen sind: einige Verba *-r* mit langem Stammvocal (*â*), sie sind einstämmig; die Hilfsverba des Futurs *yi* und *yu*, ersteres hat nur die St. *yi yin*, letzteres nur *yu* (?).

3) Die langen Stämme sind die selbständigen Verbalformen, den abhängigen liegen die kurzen und mittleren Stämme zu Grunde.

Diese letzten können durch primäre oder secundäre Composition mit ihrem regens verbunden und in beiden Fällen durch *mha guọ ri guọ-ri* substantivirt werden.

4) Die zur secundären Composition verwendeten Suffixe sind:

na	*ta*	*uọ*	*iẹ* (*ya*)	*ṅa* (*nya*)	*sa*	*siẹ*
naṃ		*uọṃ*	*iẹṃ*	*ṅaṃ* (*nyaṃ*)	*saṃ*	*siẹṃ*
nâ			*iệ* (*yâ*)	*ṅâ* (*nyâ*)	*sâ*	
nuọ	*tuọ*					
nuọṃ	*tuọṃ*					

Also bis auf *iẹ ṅa ṅâ* dieselben wie die Casusbildner des Nomens. Es ergiebt sich aus *ṅa : ṅâ* u. s. w. wie aus den Formen des zusammengesetzten Stamms: *ta : tâ ka : kâ pa : pâ*, dass der Tonwechsel hier eine wichtige Rolle spielt. Deshalb ist *iẹ* (*ya*) (das auch als Adjectiv-Sf. bezeugt ist) gewiss als die leichte Form von *iệ* (*yâ*) aufzufassen, zumal da *iẹ : iệ*, *ṅa : ṅâ* sich entsprechen; die Form *iẹ* ist aus den Schreibungen *ya : ye : e* erschlossen. — *siẹ* geht vielleicht auf *sa* zurück; *ṅa* (*nya*), auch ein Adjectiv-Sf. wie *iẹ uọ*, mag ein Genetiv-Suffix oder eine Differenzirung von *na* sein. Für letzteres spricht die häufige Schreibart *ne nya*. Wir erhielten dann analog oben (p. 12) berührten Vorgängen eine vereinfachte Reihe, nemlich

na naṃ nâ	*ta*	(*a â*)	*sa saṃ sâ*
niẹ niẹṃ niệ		*iẹ iẹṃ iệ*	*siẹ siẹṃ*
nuọ nuọṃ	*tuọ tuọṃ*	*uọ uọṃ*	

Allein das steht auf schwachen Füssen, weil die Schwankung von *ṅa : ne : nya* auch auf dem eigenartigen Klange des Nasals beruhen kann. Ob und wie *nuọ(ṃ)* (*naṃ nâ*) mit dem verall-

gemeinernden *nuo̤(ṃ) naṃ* zusammenhängt, ist mir noch nicht deutlich. Jedenfalls lässt sich über den Zusammenhang von *na : ṅa nya (nie̤) : nuo̤ṃ* nichts Bestimmtes sagen, bevor eine breite Basis der Untersuchung gewonnen ist. Vorläufig steht nur fest dass *nuo̤* mit *nya(nie̤) ṅa*, dies mit *na* und *tuo̤* wechseln kann: *dhâr . sâ . nuo̤ṃ, dhâr . sâ . nya(ne ṅa). dhâr . sâ . naṃ; gathie̤ . ṅa(nya) dhâr . sâ: gathie̤ . na dhâr . sâ: gathie̤ . tuo̤ dhâr . sâ.*

Ebenso wie bei der Declination ist Häufung der Suff. zulässig. Dabei scheint die Regel zu gelten dass an ein schweres Sf. nur ein leichtes treten darf. Ich fand die Verbindungen:

(na)
(ta)
uo̤ *uo̤ . sa* *uo̤ . na* *uo̤ . tuo̤*
ie̤ *ie̤ . nâ* *ie̤ . ta* *ie̤ . sa* *ie̤ . iê̤*
iê̤ *iê̤ . na(ṃ)* *iê̤ . uo̤* *iê̤ . ta* *iê̤ . tuo̤* *iê̤ . sa*
ṅa *ṅa . iê̤* *ṅa . ie̤ . ta*
ṅâ *ṅâ . na(ṃ)* *ṅâ . iê̤!* *ṅâ . uo̤* *ṅâ . sa* *ṅâ . sie̤*
sa *sa . naṃ* *sa . nuo̤ṃ*
sâ . ṅa
sie̤ *sie̤ . naṃ(!)*

Diese Bemerkungen gelten für sämmtliche Verbalformen.

5) W u r z e l h a f t e s V e r b u m. a) S e l b s t ä n d i g e F o r m e n: V e r b u m f i n i t u m. Dies endigt auf *aṃ* (bei Wright *a*, in spätern Texten (*Sv.*) *o* geschrieben) im Aorist [1]), Perfekt, Plusquamperfekt. Der Anusvâra bedeutet vermuthlich eine besondere Betonung. — Das v b. f i n. f u t u r i scheint auf schweren Vocal auszugehen, es wird oft so geschrieben; meistens aber tritt es als abhängige Form, oft sogar mit Sf. (*uo̤*) auf. — Der I m p e r a t i v ist eigenthümlicher Weise stets eine suffixale (Supin-) Form.

Von den zusammengesetzten Stämmen gilt dasselbe. In der Regel sind sie primäre Composita, und zwar tritt *tar* gewöhnlich an den mittlern, oft mit *sie̤* an den kurzen Stamm, selten an eine andere Suffixform, *yin yu* nur an den kurzen Stamm; bei *n*-Stämmen verliert *yin* das *y*.

b) A b h ä n g i g e F o r m e n: P a r t i c i p - I n f i n i t i v. Von dieser wie im tib. einheitlichen Form werden durch Suffixe alle übrigen Beziehungsausdrücke — S u p i n a G e r u n d i a — abgeleitet. Es ist dabei zu bemerken dass diese Scheidung nur eine grammatikalische ist; denn an und für sich ist das Particip ebenso gut ein Supin oder Gerund, wie jedes von diesen Particip, nur die Art der Composition mit dem regens ist verschieden. — Der Uebersichtlichkeit halber ordne ich diese Formen nach der oben gegebenen Reihenfolge der Suffixe.

uo̤ „mit“ [2]) an den kurzen St. tretend bildet ein S u p i n u m,

1) Aorist nenne ich die selbst. Form des einfachen St., weil sie lediglich den Eintritt einer Handlung ausdrückt.

2) In Gebrauch und Bedeutung von *uo̤* vgl. J ä s c h k e Hdwb. d. tib.

das sowohl rein participial einen Relativsatz vertreten wie Infinitiv oder Imperativ [1]) ausdrücken kann: *da.uo̤ uo̤.uo̤ ju.uo̤* „welcher ist, geht, wird = seiend, sein; sei, seid!“ u. s. w. — Dem mittlern St. giebt es causale, conditionale, concessive, optativische oder conjunctivische Bedeutung: *dat.uo̤ uon.uo̤ jur.uo̤* „da-ist, wenn-ist, mag sein, möchte sein, damit-ist, will sein u. s. w. *tuo̤ sa na* hinzugefügt verstärken die conditionale Bedeutung.

ie̤ „in, von, durch, zu“? mit dem kurzen St. bildet ein Supinum, welches durch den Infinitiv („um-zu“) oder Conjunctiv wiederzugeben ist: *da.ie̤* „(um) zu sein, man (ich) sei“. Gleiches gilt von dem mittlern St. mit *ie̤*. *nâ ta sa* treten an; Bedeutung „um-zu“ [2]).

iê̤ „in, von, durch“ gesellt sich nur dem kurzen Stamm und zwar meistens der *r*-Stämme; es vertritt zugleich bei der grossen Mehrzahl derselben das Gerund *-ṅa*. Seinem Gebrauche nach entspricht es am besten tibetischem *te* „als, nachdem, da“ u. s. w. *na ta sa* und besonders *uo̤* treten an, letzteres vielleicht als Conjunction wie *daṅ*.

ṅa findet sich nur an kurzen *t-n*-Stämmen, die es zu Gerundien mit vorwiegend participialer Bedeutung umwandelt.

ṅâ beim kurzen St. der *t-n*-Verba spielt die gleiche Rolle wie *iê̤* der *r*-Stämme. Bei kurzen *r*-Stt. findet es sich nur vereinzelt, dagegen tritt es an den mittlern Stamm aller Verba, um ein Gerund von vorzugsweise conditionaler Bedeutung zu bilden: „wenn“. Es scheint auch doppelt (*ṅâṅâ*) vorzukommen. *iê̤ na sa* verstärken hinzutretend jene Bedeutung; *uo̤* wie oben. — *ṅa ṅâ* werden auch gebraucht um sskr. Nomina zu verbalisiren, z. B. *abhigyâ.ṅâ.uo̤* (v. अभिज्ञा) „sich erinnernd“, eine Analogiebildung zu new. *gyâ-ṅâ* „sich fürchtend“?

sa beim kurzen St. erzeugt ein conditionales Gerund, ebenso *sâ sa.nam̤ sa.nuom̤ sâ.ṅa* bei dem mittlern.

sie̤(m̤), das nur an den kurzen St. tritt, bildet ein Supin: *bo.sie̤ uonam* „sie gingen zu fliehen“. *kâ.sie̤m̤ bijyâ-hun.ie̤* „zu holen komm!“ Häufig giebt es dem St. die Bedeutung eines agens, d. h. es substantivirt ihn. *na ta* sind mir nur als letzte Glieder von Doppelsff. vorgekommen.

Von den zusammengesetzten Stämmen werden bei *tar* die Endungen der Supina *ie̤ uo̤* nur an den kurzen Stamm gefügt: *tie̤ tuo̤*, aber *yin.ie̤ yin.uo̤* (*yu* unbelegt). Die Gerundien werden

Spr. (Gnadau 1871) p. 252 s. v. *daṅ*, dem es genau entspricht. Aus seiner Grundbedeutung „mit“ erklärt sich seine Anwendung, selbst als Supin-Sf.; ich möchte dabei auf unser „damit“ hinweisen.

1) Vgl. den tib. Imp. mit *daṅ*.

2) Die Mss. widerlegen Hodgsons Ansicht (Br. tr. II, 138), dass *ye* die Endung der 1. Pers. Praes. darstelle. Denn *ji-na* „durch mich“ fehlt nie, wenn die 1. Pers. ausgedrückt werden soll.

entweder primär (*ta tâ*, *yi yu*) oder mit *ụọ* dem regens verbunden (*ta.ụọ yi.ụọ yu.ụọ*, *tâ.ụọ*); seltener findet sich *ịệ*.

6) Abgeleitetes Verbum. Von dem um *ra* vermehrten sskr. Nomen (das auf diese Weise vielleicht einen *r*-St. vorstellen soll?) wird durch primäre Composition das Denominativ auf *par* gebildet: *puja-ra-paraṃ* „ich verehre". Ein primäres Compositum ist meist auch das erste Causativ, welches ein neutrales zum activen Verbum macht: *moraṃ* „ich gehe unter", *mo-karaṃ* „ich tödte"; das 2. Caus. dagegen entsteht meist aus dem kurzen *ịẹ*-Supinum, oft auch aus dem um *ca* vermehrten kurzen Stamm: *mo-ca.karaṃ* „ich liess tödten". — Das Desiderativ fügt *mâr* an das kurze oder mittlere *ịẹ*-Supinum, das Durativ *con* an eine beliebige Suffix-Form.

Die Bildung der Formen ist bei *par kar* dieselbe wie diejenige der zusammengesetzten, bei den übrigen die der einfachen Stämme. — Es kann, scheint es, eine grössere Anzahl von Verben zur genauen Fixirung eines Begriffes zusammentreten.

Schema des wurzelhaften Verbums.

A. Selbständige Formen.

1. Einf. St.: Aorist.	*dataṃ*	*ụọnaṃ*	*juraṃ*
2. Zsges. St.: Futur.	*da-yî*	*ụọn-î*	*ju-yî*
	da-yû	?	*ju-yû*
Perfect	**dat-taraṃ*	*ụọn-taraṃ*	**jur-taraṃ*
	da.sịẹṃ-taraṃ	*ụọ.sịẹṃ-taraṃ*	*ju.sịẹṃ-taraṃ*

B. Abhängige Formen.

1. Einf. St.: Aorist.

Part.-Inf.		*da*	*dat*	*ụọ*	*ụọn*	*ju*	*jur*
Supinum	*ụọ*	*da.ụọ*	*dat.ụọ*	*uo.ụọ*	*ụọn.ụọ*	*ju.ụọ*	*jur.ụọ*
„	*ịẹ*	*da.ịẹ*	**dat.ịẹ*	*ụọ.ịẹ*	*ụọn.ịẹ*	*ju.ịẹ*	*jur.ịẹ*
„	*sịẹ*	*da.sịẹ*		*ụọ.sịẹ*		*ju.sịẹ*	
Gerund.	*ịệ*	*da.ịệ*		*ụọ.ịệ*		*ju.ịệ*	
„	*ṅa*	*da.ṅa*		*ụọ.ṅa*			
„	*ṅâ*	*da.ṅâ*	*dat.ṅâ*	*ụọ.ṅâ*	*ụọn.ṅâ*	**ju.ṅâ*	*jur.ṅâ*
„	*sa*	*da.sa*		*ụọ.sa*		*ju.sa*	
„	*sâ*		*dat.sâ*		*ụọn.sâ*		*jur.sâ*

2. Zsges. St.: Futur.

Part.-Inf.		*da-yi*	*ụọn-i*	*ju-yi*
		da-yu		*ju-yu*
Supinum	*ụọ*		*ụọn-in.ụọ*	
„	*ịẹ*	*da-yin.ịẹ*		
Gerundium		*da-yi*	*ụọn-i*	*ju-yi*
		da-yu		*ju-yu*.

Perfectum.

Part.-Inf.	*dat-ta	uo̤n-ta	*jur-ta
	da.sie̤m̤-ta	uo̤n.sie̤m̤-ta	ju.sie̤m̤-ta
Supinum uo̤	*dat-t.uo̤	uo̤n-t.uo̤	*ju-t.uo̤
	da.sie̤m̤-t.uo̤	uo̤.sie̤m̤-t.uo̤	ju.sie̤m̤-t.uo̤
Gerundium	*dat-ta	uo̤n-ta	*jur-ta
	da.sie̤m̤-ta	uo̤.sie̤m̤-ta	ju.sie̤m̤-ta
	*dat-tâ	uo̤n-tâ	*jur-tâ
	da.sie̤m̤-tâ	uo̤.sie̤m̤-tâ	ju.sie̤m̤-tâ

Plusquamperfectum.

Supinum uo̤		uo̤.s(a)-t.uo̤	ju.s(a)-t.uo̤

Respektsworte und -formen. Wie beim Nomen finden sich hier eigene Worte die nur in ehrerbietiger Rede gebraucht werden. Sie scheinen ebenfalls, wie ja verständlich ist, dem Sskr. entnommen zu sein, z. B. *âgyâ bi*, *âgyâ-da.ie̤-kar* „gebieten (Befehl geben), reden" (neben *dhâr* „sprechen"). Aber ein jedes Verbum kann durch gewisse Erweiterungen hoffähig gemacht werden. Meist sind es wohl Zusammensetzungen, die das bewirken, wenigstens beim Imperativ, dessen Respektsformen am häufigsten auftreten. Hier findet sich vorzugsweise, an den kurzen St. gefügt, *hun.ie̤* (*ṅa-hun.ie̤* „geruhe zu hören"), das ich als ein Supinum zu **hun* „gehen" (Wright l. c. 305 *hûn̤* „go") auffassen möchte, ebenso wie *kâr-uo̤-yo* (*Hi.* 10 B. 2) „mögest du holen" zu *uo̤r* „gehen" wird zu stellen sein. Andere Formen, wie *ka-ṅâ-ne*(*nya*) „erzähle", *ka-ṅâ-yo* (id.) sind mir ihrem letzten Bestandtheile nach noch unklar (*nya*, *ne* = *ṅa*? *yo* = *yu*?)

6) Adverbien. Diese zerfallen in primäre und secundäre.

a) Die primären sind zum Theil reine Pronominalstämme: *â* „jetzt", *tha* „dort", *thie̤* „so, dann" (इति, तत्र), oder Zahlworte: *ṅhapâ* „vorn, anfangs" (आदौ). Von andern ist sicher: *ma* „nicht" (Nbf. *mu*?); unsicher: *râvâ râvâ* „immer und immer", *hani* (Hodgson II, 65; = *ha.nie̤?* cf. *ha.nuo̤m̤*) „dann", *nuo̤m̤* „einmal" (verallgemeinernd?), *gê* (H. 28 II A.) „wie?" — Es scheint dass Lehnworte wie *pun* „wieder" einheimische Ausdrücke verdrängt haben.

b) Die secundären stellen Zusammensetzungen oder Casus (meist Locativ oder Factiv) von Nominibus (Adj.) oder Pronominibus dar. Im erstern Falle sind es meist Lehnworte die verwandt werden: *sukh.na* सुखेन u. s. w. Orts- oder Zeitadvv. werden durch den Locativ eines Nomens gebildet: *nha.sam̤ câ.sam̤* „tags und nachts", oft durch Nomen + Pron.: *cha.nhu.ie̤ din.sa* „(eines Tages =) einmal", *thuo̤-thâya.sa* „(an dieser Stelle =) dort", *thuo̤-*

bieṛ.sa „(zu dieser Zeit =) damals". — Reichbesetzt ist das Gebiet der secundären Pronominaladverbia. Sie repräsentiren entweder einen Casus des einf. Stammes oder diesen mit flectirtem oder unflectirtem *thiẹ*. *thuọ* nimmt auch *te* an; in einem Falle (soweit ich weiss) tritt es selbst in zweite Stelle: *ṅha-thuọ* „früher" neben *ṅha-thiẹ* „einst". Ich stelle die Formen (welche bei reicherem Material vielleicht vermehrt werden können) tabellarisch zusammen.

St. *a, â.*	St. *tha.*	St. *thuọ*	St. *thiẹ*
a.naṃ „hier, dann"	*tha.na* तत्र	*thuọ.na(ṃ)* „darauf"	*thiẹ.na(ṃ)* „dort"
â.uọ „jetzt"		*thuọ.iệ* id.	*thiẹ.sa* „dort"
a-thiẹ „so"	*tha-thiẹ* अथ, इत्थम्	*thuọ-thiẹ(ṃ)* „derart"	
a-thiẹ.na(ṃ) „so, auf diese Art"	*tha-thiẹ.na(ṃ)* „daher, deshalb"		
	tha-thiẹ.ṅa „derart"		*thiẹ.ṅa* „derart"
ama-thiẹṃ „so, ebenso"		*thuọ-te* एवम्, इति	
		thuọ-te.na(ṃ) अतस्, तस्मात्	

St. *ga.*	St. *guọ.*
ga.na „wo? wohin?" (क्व)	*guọ.na(ṃ)* „wie?"
ga-thiẹ(ṃ) „wie?"	*guọ-ra.nuọṃ* „irgend wie"
ga-thiẹ.naṃ „wie?, auf welche Weise?"	
ga-thiẹ.ṅa „welcherart?"	

Diese Formen können durch *mha guọ ri* substantivirt, durch Einschub zwischen Artikel und Nomen adjectivirt werden: *thuọ-thiẹṃ-guọ* „ein solches"; *thuọ â.uọ* (ὁ νῦν). Hodgson (ME. XII. 359 f.) hat substantivische Formen mit Doppelf.: *anaya-mha* „the here one", *thanaya-mha* „the there one" u. a. m.; in den Mss. sind sie mir nicht begegnet.

7) Postpositionen.

a) Einfache. Hierher gehören sämmtliche bei der Casusbildung des Nomens und Verbi aufgeführten Suffixe. Es würde zuviel Raum beanspruchen ihre Gebrauchsweise hier mit Beispielen zu belegen, ich muss daher auf die Sprachproben verweisen und Genaueres für später aufsparen.

b) Zusammengesetzte. Solche sind zunächst die Doppelsuffixe (s. o.). Ferner ist eine Anzahl von adverbialen Ausdrücken hierher zu rechnen, die theils ohne theils mit Sf. dem negirten Worte angefügt werden. Es sind: *nâpa(ṃ)* „mit, bei", mit oder ohne vorangehendes *uọ, sa* (ehrerb.); *ṅha-raniẹ* (coram), mit oder ohne *sa* (ehrerb.). Es gehört zu *ṅha* in *ṅha-thuọ* „vormals, vorig", *ṅha.uọ tar*

„mittheilen", *ṅha-pâ* (primus). Dasselbe *vanie̤* tritt in *die̤-vanie̤* उपरिष्टात् auf und kann sowohl als Doppelsf. (*uo̤.ṅa*) wie als Supin zu *uo̤n* „gehen" erklärt werden. Endlich *na-pi* „aus". Auch hier wird sich die Sammlung erheblich vergrössern lassen. — Zu dieser Kategorie ziehe ich die sskr. Lehnworte (Adjectiva), welche mit *uo̤* construirt werden: *turie̤* तुल्य, *samga* „mit" u. a. m. Endlich gehört hierher die Masse der locativischen und instrumentalen Adverbia aus sskr. Substantiven, meist mit dem Gen. construirt, wie *kâran.sa* „wegen", *kâr.sa*, *bie̤r.sa* „während" u. s. w.

8) Präposition. Ihr Rekrutirungsgebiet sind die beiden Gattungen der Adverbia; sie berührt sich vielfach mit der Postposition. So ist in dem Satze: *chum̃-pbâr na-pi suo̤.iẹ̃.uo̤* (*Hi.* 18 A 4) „sie schaute aus dem Mausloch" nicht zu entscheiden ob *na-pi* Post- oder Präposition ist oder ob daraus ein Vb. *pi-suo̤r* zu erschliessen ist, das den Instr. negirt. — Nicht unwahrscheinlich erachte ich es dass alle Präpositionen auch frei als Advv. vorkommen. — Ich führe eine Anzahl davon auf.

Tha „(dort) heraus": *tha-kâ.ie̤* „herauszuholen". *ṅha.uo̤* (s. o.). *nâpa* (cum): *nâpa-râ.ṅâ.uo̤* „zusammenkommend". *ri* (cf. Hodgson Br. Tr. III, 214 *lipa-ya mha* „the posterior one") „hinten, hinter, zurück": *ri-ta-kâ-uo̤* „(hinten sein machend) gefolgt", *ri-hâram* „kehrte zurück", davon *rihâ* „zurück". *pi* „herab, heraus": *pi-kâ.iẹ̃.uo̤* अवतार्य. *kuo̤* „herunter": *kuo̤-ti.ṅâ.uo̤* „herunterfallend".

9) Conjunctionen. Es scheint dass (wie im tib.) deren wenige vorhanden sind, da die Postpositionen die Function derselben erfüllen. Eine Postp. ist auch das am häufigsten als Conjunction gebrauchte *uo̤* „mit", das (in der Bedeutung „und" Nomen mit Nomen, Verb mit Verb verknüpfend) nur die ebenso oft vorkommende primäre Verbindung ersetzt. Oft findet sich auch vorangesetztes *ha.nuo̤m* „ferner". Spärlicher ebensolches *a.nam* (s. o.) „ferner, auch, und". *râ* „wenn" tritt vor das *sâ*-Gerund (*râ jur.sâ* „wenn wird") als Supplement desselben. Andere sind noch nicht genügend belegt.

V. Sprachproben.

Diese sind derart angeordnet dass sie eine fortlaufende Reihe von, wie ich hoffe, überzeugenden Belegen zu den Sätzen geben, welche ich in IV B. 1, 1—6 aufgestellt habe. Die umfangreicheren, welche sodann folgen, sollen verschiedene Formen des zusammengesetzten Satzes zeigen und ein Bild von dem Charakter der Sprache entwerfen. Der beigefügte sskr. Text ist nicht nur ein Anhaltspunkt für die Uebersetzung, sondern auch ein sprechender Beweis für die Verschiedenheit des Gedankenausdrucks in beiden Sprachen. Nur bei den umfangreicheren Proben habe ich

genau den Ort angegeben, an dem sie zu finden sind, bei den kürzern hielt ich es für unnöthig und raumversperrend.

Zu 1. (Nomen, Adj. und Verbum identisch) *la(ṃ)* „Weg": *la.uo̤* „gehend, gehen, geh!" *kha(ṃ)* „Erzählung, Geschichte" (St. *khat*): *kha* „gesagt ist"; *kha.uo̤* (*kh.uo̤*) „ist, wahr"; *kha.sa* „wenn wahr ist"; *kha-mha* „Erzählungs-Wesen = einer der erzählt". *hi* „Blut": *hin-gu-li* „roth". *lu(m)* „Gold": *rur* „strahlen" (?). *mbâ* „Leben" (St. *mbât*): *mbâ.ṅâ* „lebend, lebt"; *mbât.uo̤* „im Leben, (ich) will leben". *me(ṃ)* „Lied": *meṃ, menaṃ* „man singt". *co.sa* „auf dem Sitz, im Nest" (St. *con*): *co.ṅâ* (Kirkpatrick l. c. 245 *chôné* to sit) „sitzen, sitzt, befindet sich". — *bhi(ṃ)*, *bhi.ṅa* „gut, gut sein" (St. *bhin*); *bhin-k.ie̤* „gut machen". — (Nomen als Verbum). *cha.na bacan* „(das) von dir Wort, dein W." *manukhie̤.na kâryya* „von M. Tat, Menschenwerk", *cha.na che.sa* „in dem von dir Gebäude, in deinem Hause". — (Verbum ein Nomen) *nie̤-mha ban uo̤naṃ* „beide (in den) Wald Gehen (ereignete sich), beide gingen in d. W." *krishṇa.sie̤m châhâ.sa tar.sa uo̤naṃ* „durch K. auf (die) im Baume Spitze Gehen (geschah), K. ging auf die Baumspitze". *ga.na uo̤naṃ* „wohin (der) Gang? wohin gehet ihr? wohin ginget ihr, ging er, gingen sie?"

Zu 3. (Verbindung der Nomina) Primäre Composition; Nomen mit Nomen. *mâhâtmâ-kha* „Erhabenheits-Mär". *bâkya-kha* „Ausspruch-Erzählung". *maṃtra-bij* „Mantra-Keim". *lu-sikhara* „Gold-Schnur". *ṅan.ie̤-guo̤-ri-ichâ* „Hörlust". — (Nomen mit Adj.) *ma-bhiṃ kâryya* „Nicht-Gutsein(s)-That, üble T." (cf. *ma bhim misâ* „a bad women" Wright l. c. 309). — Nomen mit Verbum) *mor-lhu bidhi* „Bade-Vorschrift". *ban uo̤naṃ* „Wald-Gehen (ist)". *âgyâ biraṃ* „Befehl-Geben (ist)". *bas-ra-pâ phar* „Wohnen(s)-Frucht". — (Verbum mit Verbum). *nar uo̤naṃ* „Fressen-Gehen (war)". *mor-lhur uo̤.uo̤-mha* „Baden-Gehen(s)-Wesen, einer der baden geht". *mor-lhu uon.ie̤* „Baden-Gehen". *du-biraṃ* „Sein-Gehen (geschah), ging zu sein, kam". Secundäre Composition. (Nomen mit Nomen). *nârad.sa-bâkya-kha* „von Nârada-Ausspruchs-Erzählung, E. eines Wortes des N.". *kârttik-brat.ie̤ khaṃ* „K.-Opfers Mähr". *maṃtra.ie̤ bij* (s. o.). *kaṃkan.sa.tu robh* „zum-Armband-Gier, G. nach d. A.". *lu.ie̤ subarṇṇa* „Goldes-S., ein Goldsuvarṇa". *ṅan.ie̤.ta utsâha* „Hörtrieb". — (Nomen mit Verbum) *mor-lhu.ie̤ bidhi* „Badens-Vorschrift". *mor-lhu.ie̤ phar* „Badens-Frucht". *yâ.ie̤ nimitti* „Machens-Absicht". *yâ.ie̤.ie̤ artha* „Machens-Zweck". *ban.sa uo̤naṃ* „zum Walde-Gehen (war)". *tursi-jâya-ra-p.uo̤ mâhâtmâ-kha* „T.-Entstehungs-Erhabenheit-von Erzählung, E. von d. Erh. d. Entst. der T.". — *ra-p.ie̤.na prârthanâ* „zum Thunsollen Bitte, B. man möge thun". (Verbum mit Verbum) *ṅan.ie̤.ta uo̤naṃ* „zum Hören Gehen (war)". *mor-lhu.ie̤ uo̤n.ie̤* „Baden Gehen (sei)".

Zu 6, 1. (Einfacher Prädicatsatz). a) *râjâ dhâraṃ*

„König - Reden (war), der K. sprach". *(ji)pitrivaṃsa dhanie̤* „(meine) Vatersfamilie (ist) beglückt". *samasta nisphar* „alles (ist) fruchtlos". — Ausnahme *sresta cha* „die beste (bist) du" u. dgl. Sätze. b) *râjâ . na dhâraṃ* „durch d. K. Reden (erfolgte), der K. sprach". *ji-mbâ . ṅâ . ie̤ saphar* „mein(es) Leben(s) ist fruchtbar".

Zu 6, 2. (Einfacher Objectsatz). a) *ṛikhi-rokaṃ bed uddhâr-yâtaṃ* Ṛishi - Veda - Holung - Machen (geschah)", die Ṛ. holten den Veda". b) *byâghra . na manukhie̤ naraṃ* „durch den Tiger Mensch-Fressen (geschah), der T. frass d. M.". *macch . na saṃkhâsur mo-ca-karaṃ* „durch den Fisch Çaṅkhâsura-Tödtung erfolgte, der F. tödtete den Ç.". c) *thuo̤-jiri thuo̤-brâmhan . tuo̤ thauo̤-babu bhâ-rapaṃ* „der Schwiegersohn glaubte den Br. seinen Vater". *bramhâdideratâ je . kie̤ prârthanâ-yâ . ṅâ . uo̤* „Brahma etc. baten mich". d) *srîkrishṇa . sieṃ satyabhâmâ . tuo̤ âgyâ biraṃ* „K. sprach S. an". *râjâ . na bisnusarma . tuoṃ dhâraṃ* „der König sprach zu Vishṇuçarman". (Essiv bei Intransitivis) *suryya . tuo̤ ru . ie̤ . uo̤* „Sonne (dat.) Scheinen (ist)". *suryya . tuo̤ makar . sa uo̤r . ie̤* „wenn der Sonne in d. Delphin Kommen ist, wenn d. S. i. d. D. tritt". — (Einfacher Prädicatssatz mit Einschiebseln) *ji thieṃ-guo̤ tairokie̤ . saṃ .˴ bhâgini mhyâca .˴ jâyara-p . uo̤* [1]) *Kârtt.* 1 B. 6 „ist eine solche in der Dreiwelt (als) glückliches Weib geboren". *purbba . sa kritayug . ie̤ antar . sa .˴ mâyâpuri . sa bas-ra-p . uo̤ .˴ uttamabrâmhan .˴ … devasarmâ nâm .˴ bed sa . uo̤ .˴ bed-pârag .˴ cha-mha uo̤* || *Kârtt.* 4 A. 1, 2 „früher im Kritayuga zu Mâyâpuri wohnend ein Br. D. mit Namen Veda wissend, Veda bewandert ein Wesen er (war)". (Einfacher Objectssatz mit Einschiebseln). *thuo̤ . na . ri thuo̤-gunavati . na .˴ thuo̤-nagar . saṃ .˴ mbât . uo̤-rieṃ .˴ bâs-yâtaṃ* || *Kârtt.* 6 A. 6, 7 „darauf G. in dieser Stadt um zu leben Wohnung machte". *tha . na* (*ṛikhi rok . na*) *nârayan . sa . kie̤ .˴ bed-har guo̤ dha-kaṃ .˴ ṅha . uo̤taraṃ* || *Kârtt.* 12 A. 6, 7 „darauf (die Ṛ.) dem N. ‚Vedaholung wie (ausgefallen sei)' so (*dha-kaṃ* = इति) mittheilten".

Zu 7. (Zusammengesetzter Satz). Direkte Abhängigkeit; primäre Composition. *karttik . na .˴ sadâkâraṃ .˴ râti . sa .˴ na . sa câ da . ṅaṃ .˴ gîtabâdya .˴ yâ-yi .˴ ji . kie̤ bhakta yâ-yi . uo̤ jur . uo̤* || *Kârtt.* 10 B. 5 „im K. immer nachts Tag und Nacht dauernden Sang und Gebet Machen - werden mich verehren wird sein = dadurch dass man — machen wird, wird man mich verehren" oder „wer — machen wird, wird mich verehren". *paṃcamahâpâtakaṃ .˴ thuo̤-thâya . sa darsan-yâ . ṅa .˴ mor-lhu . ie̤ . na .˴ mo-cakaṃ .˴ bar bi . uo̤ dha-kaṃ* || *Kârtt.* 12 B. 5 „die 5 Todtsünden, dieses Platzes Sehen machend, durch Baden zu tödten (w. Tödten) Gnade gewähre, so (sprachen sie) = gewähre die Gnade, dass, wer diesen Platz erblickt und badet, die 5 T. tödte". *guo̤-mha manukhie̤-*

[1]) Der von links nach rechts gezogene Strichpunkt, der nach der Anwendungsart der Ms. gebraucht ist, entspricht dem tib. Çad (vgl. birman.).

pani.sie.na..bodhibrat dhar-la-p.ie bâmchâ yât thuo-mha manu-khie.nam ṅhâpa(m)..puja-yâ.ie Sr. 3 A. 6, 7 „welche Menschen die Wissenssatzung zu besitzen wünschen (*yât* nicht Vb. fin., sondern primär-compon. Part.), diese M. zuerst sollen Pûjâ machen“. Secundäre Composition. *thuo-brat nie-tâ. manukhie.na yâ-yi.uo jur.uo... sbargga ju-k.uo râtam Kârtt.* 11 B. 4, 5 „diese 2 Gebote die Menschen Machen-Werden-mit (zum) Himmel führt = wenn — erfüllen werden, kommen sie in den Himmel“. *thuo-kâr.... samastapâtaka(m) mo-ca-ka.uo ... bar bi.uo dha-kam* || *Kârtt.* 12 B. 4, 5 (s. o.): „dass diese Zeit alle Sünde tödte, Gnade gewähre“.

Es folgen ausführlichere Proben. (*Kârtt.* 4 A. 4 — B. 4, Bomb. Ausg. p. 3, 4).

तस्यातिवयसस्त्वासीन्नाम्ना गुणवती शुभा ।
अपुत्रः स स्वशिष्याय चन्द्रनाम्ने ददौ सुताम् ॥

thuo-brâmhan.iê jyâtha bayas.sa. da.uo. gunavati nâm. mhyâca-cha-mha da.uo. thuo-brâmhan.siem. tham aputra ju.uo.sa. thuo-mhyâca. tha.uo.sisie. candrâ nâm brâmhan.iê.tam bibâhâ-yâ.ṅa(m) taram ||

„Der B. alt an Alter seiend, G. mit Namen eine Tochter seiend, der B., weil selbst sohnlos seiend, die Tochter seinem Schüler C. mit Namen (einem) B. Ehe sein machte (gab zur Ehe).

तमेव पुत्रवन्मेने स च तं पितृवद्द्वग्री ॥

thuo-jiri thuo-brâmhan.tuo. thauo(.) babu bhâ-ra-pam. thuo-brâmhan.nam. thuo-jiri. kâya thie bhâ-ra-pâ.uo. thauo-basa.sa taram ||

„Der Schwiegersohn den B. seinen Vater denkend, der B. den S. Sohn so denkend, in seiner Zucht hielt“.

तौ कदाचिद्वनं यातौ कुशेध्माहरणार्थिनौ ।
हिमाद्रिपादजवने चेरतुस्तौ यतस्ततः ॥

thuo-jiri.uo. (nie-mham.) thuo-brâmhan.tuom. guo-chi-nam kâr.sa. ban uonam. kus idhanâdi. kâ.ie nimitti.na. himâcar.iê pâd.ta.sa. nie-mha joram ||

T. *jora* ||

„Mit dem S. der B. irgend einmal (in den) Wald ging: Kuça und Brennholz zu holen in der Absicht zum Fuss eines Schneebergs beide kamen“.

तावन्तौ राक्षसं घोरमायान्तं तमपश्यताम् ।
भयविह्वलसर्वाङ्गावसमर्थौ पलायितुम् ॥

tha-thie ban.sa jor.ie. thuo-pani.sie. mahâbhayânak.

râkhas khanaṃ.͵ thuo̤ kha.ṅâ.uo̤.͵ abhigyâ.ṅâ.uo̤ bhaya.na.͵ sarbbâṅga.͵ tor-tâ.uo̤.͵ uo̤.ie̤ ma phataṃ ||

T. *atigyâ°*.

„So im Walde als sie gingen, diese einen fürchterlichen R. sahen: ihn sehend, erkennend, aus Angst an allen Gliedern bebend, gehen nicht konnten".

निहतौ तरसा तेन कृतान्तसमरूपिणा ॥

tha.na mahâbeg.na.͵ thuo̤-râkhas.na.͵ thuo̤-brâmhan nie̤-mhaṃ.͵ mo-ca-karaṃ ||

„Darauf eilig dieser R. die B. beide tötete".

यावज्जीवं तु यत्ताभ्यां सूर्यपूजादिकं कृतम् ।
तेनाहं कर्मणा ताभ्यां सुप्रीतो ह्यभवं किल ॥

thuo̤-pani.sie̤ṃ.͵ mbât.uo̤-rie̤.͵ suryyapuja yâ.ṅâ.ie̤ phar.na.͵ thuo̤-pani nie̤-mha.sa.uo̤ ji-piti juraṃ || *Kârtt.* 4 B 7—5 A 1.

„Durch die Frucht der von beiden während ihres Lebens geübten Sûryapûjâ diesen beiden gegenüber meine Liebe war".

ततो गुणवती श्रुत्वा [illegible]सा निहतावुभौ ।
पितृभर्तृजदुःखार्ता [illegible]ा पर्यदेवयत् ॥

thuo̤.na.rì gunavati.na.͵ vât-taraṃ.͵ babuṃ.͵ pus-miṃ.͵ râkhas.na mo-ca-kâ.uo̤-ta.uo̤.͵ banântar.sa.͵ tha.na thuo̤ rât-ta.ie̤.uo̤.͵ babu.ie̤.͵ pus-mi.ie̤.͵ nie̤-tâ.ie̤ suo̤k.nam.͵ atikaruna.nâ.͵ gunavati.na.͵ suo̤k-yâtaṃ || *Kârtt.* 5 B. 3, 4.

T. *vât-târaṃ*.

„Darauf hat G. gehört (dass) Vater (und) Gatte von dem R. getötet worden sei(end) im Walde; dann dies gehört habend durch Schmerz um Vater (und) Gatten sehr traurig G. Schmerz war (= hatte)".

हा नाथ हा पितस्त्यक्का गच्छथ क्व मया विना ।
बालाहं किं करोम्यद्य ह्यनाथा भवतो विना ॥

[Der 2. Halbv. aus der Bomb. Ausg. p. 5 ergänzt.]

hâ nâth sbâmi.͵ hâ pitâ babu.͵ ga.na uo̤naṃ.͵ je ma da.ie̤-kaṃ.͵ bârak-ji.na chu yâ.ie̤.͵ â.uo̤ chi-sakar bi.nuo̤.na.͵ ji-âdhâr su dha-kaṃ || *Kârtt.* 5 B. 4—6.

„Ach Herr, ach Vater, wohin ginget ihr, mich nicht (dabei) sein-machend (= ohne mich)? Arme ich was (soll ich) thun? Jetzt durch euer (einmal) Gegangen-sein wer (ist) meine Stütze? so (sprach sie)".

विधात्रा हा हतास्म्यद्य कथं जीवामि बालिशा ॥

ga-thię bidhâtâ.sięm mo-ca-karam.̥ chu-prakâr.na.̥ ji-tha-thię.ṅa-mha mbâ.ię dha-kam || *Kârtt.* 5 B. 6, 7.

„Nun vom Schöpfer getötet (bin ich); auf welche Weise (soll) ich ein derartiges Wesen leben, so (sprach sie)".

Aus der *Sv.* (2 B. 8, 9).

भदन्तो ऽहं समिच्छामि चरितुं बोधिसंवरम् ।
तदादौ किं व्रतं धृत्वा संचरेयं समाहितः ॥

he guru ji-man.sa bodhisambar dhâ.iê brat.sa cal-la-p.ię bâmchâ jul.uo â.uo âdi.sa ṅhâpa chu brat yâ.ię-mâl-kh.ię ji.na ma si.ię̂ chu-lapol.się.na samastam khan.ię mâl(a) ||

„O Lehrer, (da) in meinem Sinne der Wunsch ist, in dem Bodhisamvara genannten Gebote zu wandeln, jetzt zu Anfang vorn, da ich nicht weiss welches Gebot befolgen zu wollen wahr sei, wollet Ihr mir alles erzählen".

Der Raum verbietet mehr und umfangreichere Stellen herzusetzen. Doch hoffe ich, dass auch aus diesen wenigen die Art und Anlage der Sprache zu erkennen ist: die Schwerfälligkeit, oft Naivetät des Ausdrucks, aber auch die unerbittliche Logik, mit der sie aufgebaut ist.

Der neuarabische Tartuffe.

Von

Karl Vollers.

Einleitung.

Vor einigen Jahren [1]) lenkte ich die Aufmerksamkeit der Arabisten von neuem auf ein vulgär-arabisches, vor mehr als 200 Jahren in Aegypten verfasstes Werk, das dem Philologen und dem Kulturhistoriker ein gleich hohes Interesse bietet. Dieselbe Beachtung beansprucht der unten folgende dramatische Versuch eines jetzt lebenden ägyptischen Litteraten, nur mit den durch das völlig veränderte Zeitalter bedingten Unterschieden. Wenn uns Jûsuf eš-Šerbînî im هز القحوف ein Bild des fellaḥischen Pechvogels, des entarteten Gelehrtenstandes und der rohen türkischen Militärherrschaft zeichnete, so führt uns der moderne Dichter, in dem die französische Erziehung nicht wie in den meisten seiner Landsleute die Liebe zur Muttersprache und zur heimischen Sitte erstickt hat, eine im Rechtsstaate Moḥammed ʻAlî's sich abspielende Familienkatastrophe vor — die Mamluken haben mittlerweile auf der Citadelle Kairo's ihr Leben ausgehaucht, aber die alte Schlange des Islâm, die hinter dem Heiligenmantel sich verbergende rohe Habgier, lebt noch, sie glaubt zu triumphiren, aber im entscheidenden Augenblicke wird ihr Sieg durch die Staatsgewalt vereitelt. Doch wenden wir uns einstweilen zu der Person des Dichters.

Seijid Moḥammad Bey [ibn] ʻOtmân el Wanâî [2]) Galâl ist der volle Name des Schriftstellers, der sich mit der Chiffer م ع ج zu zeichnen pflegt. Ich hatte vor einigen Tagen Gelegenheit, ihn

1) Vgl. Ztschr. 1887, 370 ff.

2) D. h. aus Wana oder Wana-l-Kês, einem Dorfe bei Beni-Suêf in Mittel-Aegypten.

persönlich kennen zu lernen und bat ihn, mir einige Notizen über sein Leben und seine litterarische Thätigkeit mitzutheilen; er erfüllte meinen Wunsch und ich entnehme dieser arabischen Mittheilung, die schon wegen ihrer Offenheit bezüglich ägyptischer Verhältnisse sich nicht für einen Abdruck in extenso eignet, die nachfolgenden Angaben [1].

Seijid Moḥammad wurde im Jahre 1245 H. (Sept. 1829 in Kefr eṭ-Ṭammâ'în geboren, von wo sein aus Wana gebürtiger Vater bald nach Kairo zog, um den Posten eines Gerichtsschreibers zu übernehmen. Schon mit 2—3 Jahren fing M. an, den Qorân auswendig zu lernen, und war, als sein Vater im J. 1250 starb, bis zur سورة القصص gekommen. Sein Grossvater von mütterlicher Seite sorgte weiter für seine Schulbildung; M. trat in die damals im Ḳaṣr-el-'Ainî befindliche, später nach Abû-Za'bal (im südl. Delta) verlegte Schule ein, wo er die Anfangsgründe der Grammatik, der Arithmetik und Mathematik erlernte. Nachdem er unter Rifâ'a Bey [2]) die Prüfung bestanden hatte, wurde er in die مدرسة الألسن aufgenommen, die damals im Ezbekîjä-Viertel in Kairo sich befand. Hier machte er den höheren Kursus in seiner Muttersprache durch (Rhetorik, Logik, Metrik), erlernte das Französische, etwas Englisch und Türkisch, Geographie und Medicin. Im Jahre 1261 trat er in das Uebersetzungs-Amt (قلم الترجمة) ein, wo er fleissig arabische und französische Litteratur las, z. B. den hinkenden Teufel des Lesage, die Charaktere des La Bruyère, die Bekenntnisse Rousseau's, die Werke Lafontaine's, Boileau's und Voltaire's. Die damals im Unterrichts-Ministerium befindliche (später der viceköniglichen Bibliothek einverleibte) Handbibliothek leistete ihm bei diesen Studien gute Dienste. Von arabischen Werken lernte er den Dîwân des Sîdî 'Omar b. al Fâriḍ, die Bânat Su'âd u. a. auswendig. Schon im Jahre 1262 wurde M. vom Pascha-Wâlî ausersehen, um einen vornehmen Türken, Namens Muṣṭafâ Ef. Rašîd, im Französischen

1) Eine ähnliche Notiz wurde von M. O. G. dem Verfasser der الخطط الجديدة mitgetheilt, der sie Bd. XVII p. 62—65 s. v. ونى abgedruckt hat. Ich finde mehrere Differenzen zwischen beiden Texten in Bezug auf Daten und Namen, halte mich aber bei dem bekannten flüchtigen Charakter der genannten Kompilation für berechtigt, meinem Texte den Vorzug zu geben.

2) Vgl. Ztschr. 1889, 105 f.

zu unterrichten. Als er mit diesem nach Alexandrien reisen musste, entlockte ihm das Heimweh nach Kairo mehrere poetische Ergüsse, in denen er zugleich über die Unempfänglichkeit seines erwachsenen Schülers klagte; man lese Proben davon in den الخطط الجديدة a. a. O. p. 63. 10 ff. Als der Pascha die Nutzlosigkeit dieses Unterrichts einsah, versetzte er M. O. G. in das Quarantaine-Amt und gab ihm bald darauf ein Nebenamt an der Schule für fremde Sprachen.

Seijid Moḥammad beklagt weiterhin die Zeit der Willkür, die mit dem Regierungsantritt des ʻAbbâs Pascha begann: alle Errungenschaften wurden in Frage gestellt, die genannte Schule wurde aufgelöst und Rifâʻa Bey nach dem Sûdân verbannt. Aus Furcht, sein Loos zu theilen, unterliess M. O. G. die Veröffentlichung seiner u. d. T. العيون اليواقظ angefertigten Uebersetzung der Fabeln Lafontaine's. Diese Zeit des Unbehagens sollte nicht lange dauern; als Saʻîd Pascha 1270 (1854) ans Ruder kam, wurde Rifâʻa Bey zurückberufen; Clot Bey kehrte aus Frankreich heim, gründete 1273 die medicinische Schule und nahm M. O. G. in den Conseil de médecine auf. Im Jahre 1275 konnte er seine Uebersetzung der Fabeln Lafontaine's [1]) veröffentlichen und diejenige von Bernardin de Saint-Pierre's Paul et Virginie in Angriff nehmen. Dies Werk erschien erst 1285 H. unter dem Titel قبول ووردجنة. Weiter veröffentlichte er mit Clot Bey zusammen einen Abriss der Geschichte Moḥammad ʻAli's, einen Leitfaden der arabischen und französischen Sprache (التحفة السنية) und eine Anzahl kleiner poetischer Versuche meist scherzhaften Inhalts (vgl. Katalog von Kairo IV p. 229). Eine Auswahl von Uebersetzungen aus Boileau erschien angeblich in der pädagogischen Zeitschrift روضة المدارس; der Verfasser hebt den nachfolgenden Vers als gelungen hervor:

> l'honneur est comme une île escarpée et sans bord,
> on n'y peut pas rentrer, dès qu'on en est dehors.

قد شبهوا شرف الفتى بجزيرة   جرداء عالية بغير مشرّع

ان انت قد أُخرجت منه مرة   فبه مدا الايام لست براجع

1) Die jüngste mir bekannte Ausgabe ist der Steindruck von Alexandrien, 1297, 161 S.; die vicekönigl. Bibliothek besitzt ein handschriftliches, mit den Empfehlungen einer angesehenen Gelehrten-Trias geziertes Exemplar (Katalog IV p. 286 f.).

Im Jahre 1280 wurde unser Dichter in das Kriegsministerium, 1285 in das des Inneren berufen; die ihm hier verbleibende Musse benutzte er für seine Molière-Studien, als deren erste und vielleicht reifste Frucht der arabische Tartuffe u. d. T. الشيخ متلوف („der Gottesmann wider Willen") im Jahre 1290 erschien (Wâdi en-Nil. 87 S. 8°).

Als S. H. Taufîq Pascha 1296 (1879) an die Regierung kam, berief er M. O. G. in sein Kabinet; der Dichter begleitete den Vice-König auf seiner Reise durchs Delta und veröffentlichte eine lesenswerthe Beschreibung dieser Fahrt in Reimen (السياحة الخديوية Bulaq, 1297, 34 S.). Zwei andere poetische Sammlungen, ein Dîwân zu Ehren Taufîq's und ein anderer über die Ereignisse des letzten russisch-türkischen Kriegs, blieben bislang unveröffentlicht.

Die unten folgende Transcription des Tartuffe-Matlûf war abgeschlossen, als im Frühjahr 1890 (1307) erschien: الاربع روايات من نخب التياترات mit der bekannten Chiffer م ع ج. Dieser Sammelband enthält die folgenden Komödien Molière's in neuarabischer Bearbeitung:

1) (S. 3—77) الشيخ متلوف. Viele typographische Nachlässigkeiten der ersten Ausgabe sind hier verbessert worden; andere z. B. das unverständliche يتغز p. 7, sind stehen geblieben. Einige Aenderungen deuten darauf, dass der Dichter seine Arbeit einer Durchsicht unterworfen hat.

2) (S. 79—145) les femmes savantes, النسآء العالمات.

3) (S. 147—188) l'école des maris, مدرسة الازواج.

4) (S. 189—240) l'école des femmes, مدرسة النسآء.

Die Sprache des Matlûf ist im allgemeinen die gegenwärtige Umgangssprache; in einzelnen finden sich natürlich manche Ausdrücke und Wendungen, die, wenn im gewöhnlichen Leben gebraucht, unverständlich bleiben oder auffällig erscheinen würden. Bald hören wir die ans Erhabene streifende Sprache der Paraenese und frommen Wichtigthuerei, bald keifen die leidenschaftlich erregten Personen und die derbsten Schimpfwörter fliegen hinüber und herüber; einige Male hat der Dichter sich kühne Neubildungen erlaubt; gewisse Wörter, die vor einem Menschenalter noch gäng und gebe waren, müssen jetzt bereits als veraltet bezeichnet werden. Ein einziges Mal hat eine echt syrische Form Zutritt er-

halten: p. 40 oben: min haun (hôn) — min hänä! Alles in allem gehört unser Text zu den lehrreichsten für den, der eine gründliche Kenntniss der jetzigen ägypto-arabischen Sprache erwerben möchte — der tiefer blickende Arabist wird nicht minder befriedigt davongehen als derjenige, welcher den arabischen Tartuffe vom litterargeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet. Wer den Matlûf liest, ohne in die Entstehung eingeweiht zu sein, wird kaum daran erinnert, dass er es mit der Umarbeitung eines französischen Schauspiels zu thun hat: so geschickt hat der Dichter die französische Szenerie durch eine neuägyptische ersetzt. Wie schon oben angedeutet wurde, schwebt der Sieg der modernen Staatsgewalt über die Pharisäer des Islâm dem Dichter als Grundgedanke vor. Es ist nicht überflüssiges Beiwerk, wenn unser Schauspiel in einem Hymnus auf den Landesherrscher ausklingt; der Vice-König Ismâ'îl Pascha nimmt hier aus dem Munde eines seiner besten Bürger den Dank für die Segnungen des von seinem Grossvater proklamirten modernen Princips der Gewissensfreiheit und Duldung entgegen.

Der Ort der Handlung ist in Kairo oder der Umgegend zu suchen: der Amtsbote 'Abd-el-'Âl, der in Ma'ṣara geboren ist und früher Zollbeamter in Ṭurra war — beides kleine Orte ein wenig südlich von Kairo — hat die Eltern des Ġalbûn gut gekannt (S. 78).

Ein Kommentar, der alle bei einem solchen Texte auftauchenden Fragen erschöpfend beantworten wollte, würde zu einem stattlichen Bande anschwellen. Meine Absicht ging nur dahin, einen vulgären Text, der in der unvollkommenen arabischen Schrift auch den gelehrtesten Arabisten in Europa schwerverständlich bleiben muss, lesbar zu machen und dieses Ziel schien mir eher durch eine Transcription als durch eine Uebersetzung erreicht zu werden; beides zusammen hätte wiederum den praktischen Werth dieser Arbeit als Uebungsstück für Beflissene des Neuarabischen vermindert. Das Glossar beschränkt sich auf die Erklärung derjenigen Wörter, bei denen die klassischen Sammlungen und Dozy's supplément uns im Stich lassen, und auf die Aufhellung einiger schwer verständlichen Bilder. Für einige Eigenarten der Transcription verweise ich auf mein Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache (Kairo 1890). Die Seitenzahlen der editio princeps (1290) wurden in runden, die der ed. secunda [1307] in eckigen Klammern am Rande beigefügt.

Kairo, im Oktober 1890.

Der Šêḫ Matlûf, ein Schauspiel in fünf Aufzügen.

Motto:

كم غبيّ مذبذب يتوارى واذا بان بان وهو مرائي
لا الى هؤلاء ان نسبوه يجدوه ولا الى هؤلاء

Die spielenden Personen.

U.N. = Frau Umm-en-Nil [1]), Mutter des Ġalbûn.
Ġ. = Ġalbûn, Gatte der Anîsa.
A. = Anîsa, Gattin des Ġalbûn.
S. = Sâmî, Sohn des Ġalbûn. } nicht Kinder der Anîsa (ed. 2).
M. = Merjem, Tochter des Ġalbûn }
A.N. = Aḥmed Nebîh, Geliebter der Merjem.
Sl. = Salmân, Bruder der Anîsa.
Š.M. = Der Šêḫ Matlûf, Heuchler, spielt lügnerisch den Frommen
B. = Bîhânä, Dienerin der Merjem.
‘A.‘A. = ‘Abd-el-‘Âl, Gerichtsbote, Polizist.
K.Ḫ. = Ka‘b-el-ḫêr, Dienerin der Frau Umm-en-Nîl.

Das Stück spielt im Hause des Ġalbûn.

el-faṣl-el-auwal (4)

el manẓar al-auwal

(U.N. u. A. u. M. u. Sl. u. S. u. B. u. K. Ḫ.)

U.N. jallâ binä, nerûḥ ‚awâm, jâ Ka‘b el-Ḫêr!
dôlä gamâ‘a, el-kulle mâ-fîhumše ḫêr.

K.Ḫ. hûwa gara ḥâga hänä, ja sittinä,
ḥatta nerûḥ barra û-nutruk bêtnä?

U.N. kutr el kalâm mâ-lôš naf‘, jallâ binä! [4]
râḥ a‚‘ud atlifit hänâk walâ hänä?

K.Ḫ. bess el-ḫurûg da lêh, wanä šâ‘ifa-l-gamî‘
min taḥt amrik kulluhum samî‘ muṭî‘,
wa-l-kulle taḥt-el-jed, fallî tumurîh,
te‚addimî, elli te‚addimîh û-te’aḫḫarîh!

U.N. lâ winnäbi! lâ a‘ud walâ bi‘it (be‘ét) a‘îm,
di muš ma‘îša, da maraḍ we-‘azâb alîm,
rî‚î nišif, mâ-ḥadde sâmi‘ kilmitî,
ḥattâ lisânî mâ-daḫal fî-šiffitî,
ḥammâm balä-maijä, wanä fî-wusṭukum
‘âmlä ‘arâfšä — húwanä muš sittukum?

1) Ihr eigentlicher Name ist Dûdû (S. 8).

B. hûwa ḫadd ȝâl ḥâga wala-tneffisum?
di katmet êh? wallâhi, el-masâkîn jifṭasum!

U.N. we-kemân ḫaddâma we-titḥâki ma'i?
jallah, ȝawâm min bêt ibni iṭla'i!
fî-kulle-jôm ḥalȝik 'alênä tiftaḥi
û-teġaggarî-lî bi-l-'agal û-teȝabbaḥî?

S. bess êš-gara? (5)
U.N. iḫras wala aȝûl labûk?
humä, elli kânû 'allimûk, mâ eddibûk!
tiḥki kalâm fâriġ hänä? mâ-tiḫtišîš?
hûwantä sakrân bess au wâkil ḥašîš?

M. jû! bess mâ-lik?
U.N. uskuti, û'i tinṭaȝi!
ammâ ṣaḥîḥ, inn eš-šäȝi 'omro baȝi,
jâ sâhja! min-taḥt-râsik kulle-di,
hûwa ḫadde zêjik fi-l-banât, ji'mil kidi?

A. mâ-lik kidä? [5]
U.N. bess uskuti, fa-'arḍik,
âh, in'amalti, mâ-'amalti barḍik,
ḥaȝȝ elli zêjik 'âȝlä û-me'eddibä,
dîmâ li-ḥâga bêthâ merettibä,
û-bess fi-l-libs el-kwaijis fâlḥä,
we-tuḫrugi ṭûl-en-nahâr, jâ-ȝârḥa!
šufne-n-nisä-l-aḥrâr, mâ jezeijinû
illâ li-azwâghum welâ-jitbaijinû.
Sl. we-ba'd-da-kullo?
U.N. baȝa-ntä et-tânî,
elli ḫakênâh, râḥ ne'îdo tânî,
šûf am-aȝûllak, jâ gädä', bi-l-marra:
uskut walâ ȝûm wuḫrug barra,
ġulubte (ġilibte) sâktâ-lak, wintä barḍak
ḥaššim šwêjä wiḫtiši fa-'arḍak,
ḫalli-l-widâd mâ bênnä mittâṣil
wala-aȝûl libni waz'al wâṣil.
S. mâ-ḥadde mabsûṭ 'andinä illa-l-fiȝi (6)
jibḥas 'ala-r-râ'iȝ û-minnoh jistiȝi.
U.N. ṭaijib kemânî, wa-l-fiȝi-da mâ-lo?
râgil meṣalli mittiȝi fi-ḥâlo,
wâgib 'alêk innak teȝabbil jeddo
we-tistimi' ȝôlo we-tibȝa 'abdo
win-kunte titgannin we-tiġlaṭ marra,
fî-ḥaḍrito lâ-ġaḍab 'alêk bi-l-marra!
S. êš-el-kalâm-dih û-mîn hänä jitḥammilo?
dîmâ mebauwiz welli gâ-lo teltilo
ȝâ'id û-mitḥakkim we-'âmil miḥtisib,
wallâhî, ȝalîl bess, er-râgil-dih in-kisib.

B. we-ȝammaṭ el-ḥikmä we-ṭâli‘ fîhâ.
win-šâf lä‘bä, bi-l-‘agal jiḫfîhâ,
wäzâ ra’a wâḥid jehazzar, jušfuro,
wîṭalla‘ aḫlâȝo ‘alêh we-jukfuro.

U.N. el-ḥaȝȝ bi-jeddo, da baṭl min-el-foḥûl! [6]
gismo ṣibiḥ min-el-‘ebâda fi-n-noḥûl,
û-maȝṣid ibnî tisma‘û kalâmo
we-tilzamû kull-el-ḥaja ȝuddâmo.

S. wallâhi, abûjä äbädän mâ-jimkino
min kull aġrâḍo binä jemekkino!
welâ ašûf zâto welâ aȝ‘ud ma‘o
win-kân jitkellim, anä mâ-asma‘o!
lâ-budde-lî ‘an-jôm awarrîh da-l-ȝabîḥ
wafarrago, in-kân muzebzib au ṣalîḥ!

B. ammâ ‘agâ’ib ‘andinä we-‘âr kebîr,
râgil faȝîr jigi hänä we-ji‘mil emîr,
mâ-jiftikir, lammâ daḫal ḥâfi hänä,
we-gibbito min el-‘araȝ medehninä,
wal-ḥittä-l-ȝufṭân kullähâ ruȝa‘,
wekmâm ȝamîṣo meȝarȝifä min el-buȝa‘,
ȝawâm nisi aṣlo we-ḫâlto itġaijaret,
we-ba‘dähâ nefso ‘alênä itkebbiret.

U.N. êš-waṣṣilik, bardo emîr ṭâhir naḍîf, (7)
rîḥto terudd er-rûḥ û-malbûso ẓarîf!
ṣâliḥ, jeḫâf Allâh, we-ḫâlto bâhra,
juḥkum ‘alêkum bi-n-nufûs eṭ-ṭâhra.
B. wallâhi, jâ sittî, ṣalâḥo da nifâȝ,
wa-l-ḫabs wa-t-tezwîr fîh bi-l-ittifâȝ!

U. N. eš-waṣṣilik tiḥki . . .?
B. û-mîn jista’mano,
lammâ jegîb wâḥid emîn we-jiḍmano?
U.N. eš-šerr barrâ! hûwa ḫaddâm jindimin?
da seijid, emîr, ‘âȝil, mu’eddib, mu’tamin!
lâkin mîn jiḥkî, we-lau ‘ala abûh,
wîȝûl ‘ala-d-duġri, ȝawâmak tikrahûh,
hûwa ‘adûwo el-muznibîn waja-z-zunûb,
welâ jeḥibb illa-š-šäȝî jôm jetûb.
B. we-lêh jeġîr, lammâ ješûf wâḥid jigi, [7]
in-kân zâ’irnä wala murtagi,
lo bess kâm jôm fi-l-amâ’ir-dih ṭili‘
we-kullamâ ješûf ḥadde zâ’ir, jinfiȝi‘;
biddî aȝul-lik, ḥîn nekûn li-waḥdinä,
(û-tešâwir ‘ala Anîsa)
el-jôm bašûfo jeġîr ketîr ‘ala-sittinä!
U.N. itfakkarî filli teȝûlîh wiḫraṣî,
û‘î tezîdî fi-l-kalâm we-tinȝaṣî!

wâgib 'alêh, inno jit'ammar[1]) bi-l-kalâm
'ala-r-rigâl, elli jigûnä fî-zihâm,
we-kulle-jôm 'ala-l-bâb hamîr balä-'adad,
we-kulluhum mustaḫdimîn we-ûlâd-bäläd
we-aġlab el-gîrân ḍagget, muš melîḥ, (8)
win-kân aktarhum jeḥibbûnä ṣaḥîḥ,
lâkin kalâm-en-nâs min Zêd au Šo'êb
fî-ḥaɜɜinä, billâhi, 'alêkum muš 'êb?

Sl. jibɜa 'alá-da, ummâl, nebaṭṭal da-l-ḥadît
û-nefuḍḍ akl el-laḥme ma-'šurb en-nebît,
win-gâ ḥabîb, jis'al 'alênä, nuṭrudo,
min-šân kalâm en-nâs we-'annä nib'ido,
lau-kân 'alêna elfe sûr min-en-naḥâs,
wala fedâwîjä teɜûl bi-s-sêf: ḥâs!
barḍ-el-kalâm mâ jin'iṭi', waḥsan linä
ne'ûm û-nuḥrus fi-l-mijâh tijâbnä!

B. in-kân kalâm gîrannä hûwa-l-waḥš,
gîrannä muš Ġuzz, ma'-gôzhâ-l-'afš!
jitkellimû êh dôl, kemân mâ-jistiḥûš,
humä Barâbrä kulluhum wala wuḥûš,
fî-bêthum eṭ-ṭâli' we-dâḫil kulle jôm,
we-maijet el-ḥammâm [illegible]uṣṣâd el-bâb [illegible]ôm,
in-kân ma'âhum ɜôl, jekûn 'an-nefsuhum,
di-n-nâs ti'rafhum we-ti'raf ginsuhum,
ɜâl: kellim el-ɜaḥba bi-kilmä, tiɜtifîk
welli jekûn fîhâ, tegîbô sedde fîk![2])

U.N. kull-el-kalâm-da bôš welâ-lo manfa'a
wa-l-ḫôḍ bi-'arḍ-en-nâs mâ-hûwa magda'a!
es-sitt Dûdû bêthâ ɜuddâmnä [8]
zi'ilet min-el-'âlam we-kasrithâ hänä

B. es-sitte Dûdû, mîn je'ûl 'anhâ kalâm?
ḥorrä, ta'ija mâ-'alêhâš malâm!
lâkinhâ kibret ɜawi witɜaddimet
wiṭhassaret 'ala-š-šabāb witneddimet
min ɜillet el-ḥîla û-min kasret mâfîš
tâbet 'an-el-'araɜi we-'an-šurb-el-ḥašîš,
kânet wahja šebbä taḥt el-baḥbaḥa
û-tekellim el gid'ân we-tihwa-s-sarmaḥa
win-fât 'alêhâ-l-ḥelu tirmiš bi-l-'ojûn
we-tiftiḫir bi-ṣ-ṣarf ma' kutr ed-dijûn.
lammâ atâhâ-š-šêb we-deldil nehdahâ

1) So ist wohl statt des unverständlichen يتقمر im Texte zu lesen. Ungebildete verwechseln das ursprüngliche und das sekundäre Hamza.

2) Vgl. Spitta amsâl no. 223 (Grammatik S. 510); Landberg, proverbes et dictons vol. I no. LVII.

we-baijin el-kurmêš (karâmîš ed. 2) awâm fô'-gildahâ.
ṣibḥet 'adam wa-l-ġill fi-l-ʒelb inzara', (9)
tiz'al we-tizzarbin, izâ šâfet gädä'
û-teṭull min-eṭ-ṭâʒa we-tiʒdaḥ li-ṣ-ṣuġâr
we-tuḫrug es-sikkä warâhum bi-l-izâr
we kulli-da muš 'aʒl, da aṣlo ḥasad
min-ba'de-ḫarmä fi-l-mizâg, elli infasad,
we-di ṭabî'a fi-l-'agâ'iz kullahâ,
lam [1]) tiʒbal ahl-el-ḥazz, lau kân ahlahâ.
U. N. li-A. âdi-l-kalâm el-ḥelu dalli ji'gibik,
tistâhli êš billi jeḥilli-bik?
ammâ anä, mâ-lî hänä illa-s-sukût,
û-min-el-bijût barîjä û-mälälî fi-l-bijût,
anä kemân aḥki waʒûl-lî kilmetên,
hûwa-l-kalâm min ġêr ḫanak juḫrug min-ên?
ṭûl 'omri ibni mâ-'amal ṭaijib hänä
illâ magîto (megibto, ed. 2) fi-l-imâm bi-bêtnä
da-š-šêḫ Abû Matlûf Rabbi arsalo!
jigli ṣädä-l-ʒelb el-ḥazîn we-jiġsilo
je'allim ûlâdi eṣ-ṣalâ waja-ṣ-ṣijâm,
mâ ḥadde zêjo fi-bijût-en-nâs Imâm!
meskîn, min kân jiḥrimo minno Allâh!
jemût ʒatîl-el-kufr, mâ-ji'raf dawâh
lâkin kalâmî 'andukum râḥ fi-l-hawâ,
intum gamâ'a ḫâsîn-ed-dîn sawâ
mâ-tiflaḥû illâ til'abû û-tekarkarû
û-te'arbidû ṭûl-en-nahâr we-tiskarû,
'ala-l-ḫuṣûṣ Salmân min-dûnkum teʒîl [2])
(û-tešâwir 'alêh)
ṭûl-en-nahâr marmî hänä zêj-el-ʒatîl!
(summa tiḍrab K. Ḫ. bi-l-keff û-teʒûl) [9]
jallâ baʒul-lik min hänä uḫrugi ma'î
ṭûl-en-nahâr ʒâ'dä kidä titmarʒa'î!
lamallaṣ ûdânik wahri gittitik
welâ aḫalli ḥadde minnä jeḥadditik!

el manẓar es-sâni.

Sl. u. B.
Sl. rûḥî baʒa, in-šâ-allâh, hänä mâ-tirga'î,
ṭûl-en-nahâr teḫânʒî û-tega'ga'î!

1) „lam" gehört nicht mehr der Umgangssprache an. Wenn Spitta es gehört zu haben glaubt (Grammatik S. 169 A. 1), so war es eben irrthümlich: der sich sträubende Junge sagte: lâ-mâ-agi! nein! ich komme nicht! — denn die einfache Negation mâ (ohne še) drückt in den Gegenden, wo mâ-še die Regel ist, eine strengere, abschliessende Verneinung aus, abgesehen davon, dass sie mundartlich noch überwiegend oder allein gebräuchlich ist.

2) Beide Texte تقبل.

B. jikfâ baʾa, biswês, aḥsan tismaʿak (10)
tiʿmil linä šäbäkä we-titḫâniʾ maʿak.
Sl. mâ-ḥadde sâjiʾhâ ḫinâʾ welâ-kalâm
û-bess mâskä ʾâfjet eš-šêḫ el-Imâm.
B. eš-ḥâl? lau šufte ibnahâ we-ʾâfîto,
tilʾa imâm-el-bêt ṣaḥḥ afjûnto.
da-š-šêḫ Abû Matlûf ʿirif juḥkum ʿalêh
mâ-je âblo fi-l-bêt, ḥattâ jebûs îdêh!
min-ġaflito ʿâmil-lo rafî o au aḫûh
we-aġlab el-auʾât jeʾûl ʿalêh abûh
wîfaḍḍalo ʿala-l-famîliâ kullahâ,
ibno û-binto maʿa-ḥarîmo we-ahlahâ
win-kân maʿo asrâr mâ-jeḫûšhâ ʿalêh
we-jirtikin fî-kulle-tedbîro ilêh.
izâ läʾâh muʾbil ʿalêh jeʿannaʾo
wîṭaʿʿamo wîšarrabo wînaššaʾo,
jiglis ʿas-sufra maʿo wîzaʾʾamo
win ʾall ʿando-l-ʿêš ʾawâm jelaʾʾamo
we-jinbisiṭ ketîr, lammâ jedibbahâ
we-ṭâset eš-šurba bi-ḥalʾo jekubbahâ
win-kân jitkarraʿ we-jiftaḥ mablaʿo,
jifraḥ ketîr wînaššaṭo wîšaggaʿo
ʾuṣr-el-kalâm, da-š-šêḫ Abû-Matlûf mälik,
ʿaʾlo we-rûḥo, abṣar-izzêï, mâ-silik;
tilʾâh izâ tekellim bi-kilmet-el-ḫabîs
jisniṭ lahâ kinno be-jiʾra fi-l-ḥadîs,
ḥattâ tarâh ḥaṭṭ et-tabât fî-maṭraḥo,
jirkab ḥuṣân fî-ġaflito we-jirmaḥo
we-kullamâ juṭlub fulûs, jenauwilo
ṭaʾṭaʾ, welâ ʿomro li-ṣ-ṣarrâf ḥauwilo
we-ḥukmo fînä wahwa mâ-jinʾiriʿ [10]
we-lo kalâm zêj-el-gulal mâ-jinbiliʿ!
jâ rabb! seijidnä, baʿde-mâ kân juʿbudo,
jiġḍab ʿalêh min bêtnä we-juṭrudo!

el manẓar es-sâlis. (11)

A. u. S. u. M. u. Sl. u. B.
A. li-Sl. lau kunte ḥâḍir, kunte tismaʿ sittinä
jâ dahwitî, min-ḥaïï-mâ-ʾâlet linä!
ḫallîk, lamma aṭlaʿ, ašûf sîdî, wagî,
lâ budd, inno baʿde-sâʿa-mâ jigî.
Sl. ḫallîki, anä astannä hänä min-ġêr-ṭulûʿ,
mâ-jenûbnî illâ bess mišwâr er-rugûʿ.

el manẓar er-râbiʿ.

Sl. u. S. u. B.
S. jâ sitte, Bîhânä, ʿala-uḫtî kellimîh,

ijâk jegauwizhâ li-sîdî Aḥmed Nebîh,
aḥsan ana ḫâ'if min eš-šêḫ, el-Imâm,
la-jekûn tawaṣṣaf-lo we-ḥammaḍ fi-l-kalâm
wana-aḥibb Aḥmed we-uḫto aḥibbahâ
we-maṣṣidi, jâ sitt, aggauwiz bahâ.
B. uskut baṣa, aḥsan abûk gâ jisma'ak
juṣ'ud jeza''aṣ-lî we-jitḫâniṣ ma'ak!

el manẓar el-ḫâmis.

Ġ. u. Sl. u. B.
Ġ. li-Sl.
ahlan, nesîbî, sîdî Salmân, es-saḫî!
Sl. el-ḥamdu-lillâh, 'as-salâma, jâ aḫî! (12)
Ġ. Allâh jebârik-fîk linä we-jiḥfaẓak
lillâh, mâ-aḫlâk waḫlâ malfaẓak!
Ġ. li-B. wintum kemân fî-ṭûl-ġijâbî izzêïkum? [11]
îjâk tekûnû bi-l-'awâfî kullukum!
B. sittî, Anîsa, issalbaṭet ṣabl-el-'ašä
bâtet bi-ṭûl-el-lêl wahjä mešauwišä.
Ġ. wa-š-šêḫ Abû-Matlûf?
B. bi-ḫêr fî-kulli-šê,
jimši we-jitheddif bi-gibbä mišmišî;
wal-wišš râdid wa-l-ḫudûd metaḫtaḫa
we-lo zunûd bêḍa semînä mebaṭraḫa.
Ġ. meskîn, jâ Matlûf!
B. we-sitti itġallibet
bâtet 'ala-farš el-'aja witṣallibet
we-ga 'l-'ašä winšâl wahja mâ-dâṣto,
ṣaṭa' el-'aja bi-l-ḫêl we-ṣaṭa'et sîrto.
Ġ. we-šêḫnä Matlûf?
B. akal waḥdo-l-'ašä
mâ-bess-ḫaššimhâ we-lâ-bess iḫtašä
illâ šamaṭ farḫä 'ala-ṣelbo kidä,
warba' šuṣaṣ min-el-kebîr meṣaddidä!
Ġ. meskîn, jâ Matlûf! (13)
B. we-ṭât el-lêl ṣawâm
we-sittinä mâ-tedûṣ fîh ṭîb el-manâm,
suḫnä min-en-nezlä we-tiṣdaḥ fî-šarâr
ḥattâ ṣaddênä-l-lêl we-gâ ba'do 'n-nahâr.
Ġ. we-šêḫnä Matlûf? [12]
B. akal, lamma 'nṣalab
we-ba'dahâ issallâ bi-angar (ed. 2) min 'enäb
we-bât ješaḫḫar ṭûl-lêlä li-ṣ-ṣabâḥ
welâ-ṣiḥi illâ fên? — ḥatta 'l-waṣt râḥ.
Ġ. meskîn, jâ Matlûf!
B. we-hîjä šâfet el-'azâb
di-l-lêlä em-bâreḥ kânet lêlä hibâb

gâha-l-ḥakîm, faṣad d(i)râ'hâ marratên
wa-d-dem-liswid sâl minhâ waʒtên.
Ġ. we-šêḫnä Matlûf?
B. ṣibiḥ zêj-el-ḥadîd
we-kulle jôm fî-aklito 'an-jôm jezîd,
laglin jewaffar 'afîto 'and-el-mabît,
širib 'as-sufra telât-irṭâl-nebît!
Ġ. meskîn, jâ Matlûf!
B. âhum laḫrîn bi-ḫêr (14)
we-akluhum bukra jekûn min laḥme ṭêr,
wallâhi laṭla' fôʒ waḍrab mašwara
waʒûl li-sittî 'ala-l-kalâm elli gara!

el manẓar es-sâdis.

Ġ. u. Sl.
Sl. el-binte Merjem tannahâ tis'al 'alêk
lâkinhâ ḫâ'ifä tuʒaf mâ-bên-jeddêk.
wa-l-ḥaʒ jinʒâl. jâ aḫi, muš masḫara.
mîn bess jiʒdar jistimi' lillî gara?
wîẓunn râgil fi-l-medînä zêjí-dä,
min-ba'de-mâ kân miftiʒir, jiṣbaḥ kidä!
Ġ. ġandaʒ šwêjä, jâ nesîbî, wiftikir, [13]
húwa hänä kull-er-rigâl mâ-tinzikir?
wintä kemân elli tekûn mâ-ti'rafo
û-teḫûḍ fî-'ardo, beʒêt mâ-tinṣifo.
Sl. in-kunte anä mâ-a'rafôš, ʒûl-lî 'alêh,
laglin, izâ šufto, aʒaf wabûs idêh.
Ġ. ḥaʒîʒatan, izâ 'irifto, tinbisiṭ,
tuʒa' 'alêh fî-kulle jôm we-tinbihiṭ
we-tinširiḥ minno, iza-tkellim ketîr
û-teʒûl 'alêh: min ḥaʒʒ. da râgil emîr.
min jiʒtidî-bo fi-l-fi'âl, 'âš fî-amân
we-jizhad ed-dinjä welâ-jâkul kemân.
ammâ anä, el-jôm, elli aʒaḍḍîh ma'o,
aḫibb askut 'an-kalâmi wasma'o,
we-lau 'idimte ahlî wûlâdî sawâ,
winṣabte bi-t-tešwîš, jekûn hûwa ed-dawa!
Sl. jâ-ṣaḥbî, ahl-el-galâla hum kidä,
jibʒa gebîn-eš-šaḫṣ [1]) bînaʒʒaṭ nädä.
Ġ. lau kunte tunẓurni wanä ba'annaʒo, (15)
la-kunte tiḫsidni 'alêh we-ti'šaʒo
Allâh 'alêh, lammâ jigi waʒt-eṣ-ṣalâ
wîḫušš fi-l-gâmi' wanä ʒâ'id mi'âh,
tilʒa 'ojûn en-nâs fîh muršaʒa

1) Vulgär ṣaḫṣ

we-ḳulûbhum fî-gibbito meʿallaḳa
we-hôlhum mâ-jiltifit min-el-ḫušûʿ,
nâzlä ʿala-ṣidro min-el-ḫiṣjä dumûʿ
wizâ ḫaragnä, tiltiḳîh ḳâm wimtasal
we-sabbal ebrîḳên maijä bi-l-ʿagal
wîšaijaʿ el-ḫaddâm be-jindah-lî ḳawâm
wîḳûl: išrab min-es-sebîl, aḥsan ḥarâm!
win-kunte aʿṭî-lo fulûs ʿala-s-sebîl,
fât nuṣṣahâ fî-jeddî we-jirḍa bi-l-ḳalîl;
win-kunte mârḍâš we-ḫadhâ kullahâ,
lâ-budde-mâ-jiḥsin ilä-l-fuḳara bahâ;
min-jôm daḫal bêtî wanä fî-ḫêr ketîr,
we-manjam el-ûlâd ʿala-farš-el-ḥarîr.
wahabti-lo rûḥi we-mâli wal-ḥarîm
min-taḥt amro ʾl-kulle-da ṭabʿo selîm!
izâ-raʾa ʿêbä ʿala-ahlî, jeḳûl
min-ġêr-teklîf bênnä wala fuḍûl
we-kulli-šê, šâfo min-en-niswân, ḥarâm, [14]
ḥattâ ṣalât-eṣ-ṣubḥ fi-l-bêt-el-ḥarâm.
Sl. dêh di-l-kalâm el-ḳafš di? mîn jiʿḳilo?
delli jeḳûlo ṭôr wa-n-nâs tiʿḳilo!
billâhi, tefuḍḍak, jâ aḫî, min-da-l-umûr
wiṣġâ li-ahl-el-ʿelm, inn el-ʿelm nûr!
G. ûʿâ teḫûḍ fî-ḥaḳḳ ahl-Allâh, terûḥ
fi-šurbet-em-maija we-tiẓhar fîk gurûḥ,
dôl sirruhum bâtiʿ, ḳawâmak jiʿrafum,
min jiʿtiriḍ bi-l-fiʿl, fîh jiṣrifum!
Sl. dôl elli zêjak ʿaḳluhum ʿala-ḳadduhum
tiḥsib gamîʿ-en-nâs ʿamjân zêîhum,
welli kašaf rabb-el-ʿibâd baṣîrto
we-jikrah ed-deggâl we-jikrah sîrto
mâ-lo iʿtibâr fîhum welâ-lo iʿtiḳâd,
wallâhi ʾtlaffatu ʾlnä el-ahâli wa-l-bilâd!
hûwa kalâmkum-da ʿalênä jinṭili? (16)
Allâhu aʿlam bi-l-melebbiš wa-l-ḫalî!
mâ-jeġurrukûš el-ḥâl! lahûwa iḥna lukum ʿabîd?
daḥnä nešûf eš-šê wahwa lissä baʿîd
we-niʿraf en-nâs kulluhum min-ʿâl we-dûn
û-nemaijiz el-ʿâḳil û-min kân bo gunûn,
we-niʿraf eṣ-ṣâliḥ ṣaḥîḥ we-ahl-er-rijâ
welli ʿala-l-ḫizj welli fîh ḍijâ,
win-kân gabân, jiẓhar linä wala baṭal
wa-l-full rîḥto tebân min rîḥet el baṣal
we-naḳšet ed-dînâr min-ez-zaġal tebân
we-gôhar es-sêf jinʿirif min-eṭ-ṭibân,
wa-l-bedr mâ-jiḫfâ, izâ kân fi-s-sämä
illâ ʿala-min kân fî-ʿênêh ʿama.

Ġ. ma'lûm, û-min zêjak be-ji'raf kulli-šê,
jiḥkî kidä kull-el-kalâm, mâ-jiḫtišî?
'âmil linä 'âȝil ȝawi we-šâṭir kebîr
wa-n-nâs 'andak kullahâ tiṭla' ḥamîr!
Sl. muš zêï-mâ be-tiḥkî anä mâ-baddi'iš
welâ baȝûl, innî fîhum zêjî mafîš,
lâkin ġâjet-mâ ȝarête fi-t-tagruba,
a'raf bi-ahl-el-ḥaȝȝ we-ahl-ez-zebzäbâ
we-a'raf ed-deggâl we-arbâb-el-'ibar (ed. 2)
ḥattâ 'l-mesîḫ-da a'rafo, izâ ẓahar
we-akrah 'ala-ȝelbî er-rijâ waja-n-nifâȝ, [15]
lau-kân mar(r)a, laḥlif 'alêhâ ḥattâ bi-ṭ-ṭalâȝ.
muš fîh ḥadîs wârid 'ala-min-ġaššinä?
iḥnä bi-'ôn-Allâh ni'raf dînnä!
huwa 'nhû laḥsan, min jewarri bi-ṣ-ṣalâḥ
wa-l-ȝelb minno minṭiwi 'ala-ṭ-ṭalâḥ?
jibḥas 'an-ed-dirhem we-lau min mâl-jetîm
wîḥušš fi-l-menṣib we-lau inno behîm
wizâ ȝidir 'ala-š-šerr, ḥâlan jif'alo
wizâ ra'a reijis, 'alêh jistaġfilo,
el-mekr 'ando bi-l-ȝufaf wajâ-l-ḫidâ'
marra bi-ma'rûfo û-marra bi-d-dirâ',
wîȝûl: meȝaddar ḥikmet el-môlâ 'agab
we-jikrah el-faḍḍa we-juknuz fî-d-dähäb! —
wala râgil ṣâliḥ ḥaȝîȝî minkisir,
waȝt-el-'ibâda sedde tilȝâh mustatir
lâ jif'al illa-l-ḫêr welâ-jûzî aḥad
welâ-lo maẓhar ma'-ûlâd-el-bäläd,
bêno û-bên-Allâh 'amâr: jeȝarrabo (17)
we-aġlab-en-nâs el-akâbir tuṭlubo.
fên er-rigâl eṣ-ṣâlḥîn, ahl-el-karam,
elli telâȝî bijûthum ẓêj-el-ḥaram?
fên Ibn Edhem [1]) wa-l-ġazâlî wa-l-Imâm [2]),
ahl-et-tuȝa wa-l-megd we-aṣḥâb-el-maȝâm?
we-fên 'Omar 'Abd-al-'azîz wibn el-'Afîf
we-fên ahl-el-ḥelm wa-l-'elm eš-šerîf?
in-kân ḍa'îf, ji ṣîd ḥimâhum, junṣurûh
au-juḫṭurû fî-bêt-muẓlim, nauwarûh,
wa-z-zuhd fi-d-dinjä luhum dêdan we-dîn,
mâ-ji'rafûš el-ubha illâ fi-l-jaȝîn,
balaġû bi-kutr el-ḥelm wa-l-'elm eš-šaraf,
we-faḍḍalû libs-el-ḫušûna 'ala-t-taraf

1) D. i. Ibrâhîm [ibn] Edhem vgl. eš-Ša'râwî's Biographien; Haji Khalfa s. v. كتاب المعراج; Snouck's Mekka II, 59 f; Hs. Gotha IV no. 2752: قصة ولي الله أدهم.

2) D. i. eš-Šâfi'î.

lâ-juṭlubû bi-l-gâh azîja li-l-'ibâd
we-rabbunä bi-l-ḫêr li-maḥsûbhum arâd.
jirḍû min-el-ma'kal bi-mâ-fi-l-kifâf
win-gathum ed-dinjä, jewarrûha 'l-'efâf,
lâ-juṭrudu 'l-muznib welâ-jitḥakkimû
illâ umûro lillâhi jesellimû.
âdi-ṣ-ṣalâḥ lillî jerîd welâ balâš,
wellî jekûn teꜣlîd ẓâhir, fahwa lâš,
fên-dôl û-fên šêḫak baꜣa, jâ ṣâḥbî?
mâ-tigîš sîrto ꜣaṭṭ, waḥjât en-näbi!
Ġ. ḫallaṣ kalâmak!
Sl. mâ-baꜣa 'andî kalâm.
Ġ. (wahwa râ'iḥ) min-ġêr-mu'âḫaza! [16]
Sl. bess ḫod kilmä ꜣawâm.
intä 'aṭete Aḥmed Nebîh ꜣôl fi-n-näsäb,
billâhi, mâ-tiꜣdar 'alêh min-ġêr-säbäb.
Ġ. ṭaijib!
Sl. we-ba'd-el-wa'd muš 'aꜣd-en-nikâḥ? (18)
Ġ. ṣaḥîḥ!
Sl. we-lêh me'aḫḫaro wa-l-waꜣt râḥ?
Ġ. mâ'rafš anä!
Sl. [1]) mâ-fîh maꜣâṣid tânjä?
Ġ. da-muš kalâm!
Sl. jimkin di dinjä fânjä,
wala jekûn wâḥid naꜣal-lak 'an-ḥadît?
aḫlafte ꜣôlak fi-z-zawâg wala nisît?
Ġ. jimkin.
Sl. izâ-kân fîh kalâm, ma-tebaijino, [17]
ḍâ wâd ṣuġaijar, lâ-budde ni'raf niḫtino!
Ġ. di-l-waꜣt muš fâḍî we-'aꜣli fi-ištiġâl,
ḫallînî arûḥ! el-waꜣt râḥ, jabn-el-ḥalâl!

el faṣl es-sânî. (19)

el manẓar el-auwal.

Ġ. u. M.
Ġ. jâ bint! jâ Merjem!
M. na'am?
Ġ. jallâ, iḥḍarî!
illâ ma'î kilmä welâ-tit'aḫḫarî!
M. (li-Ġ. wahwa junẓur fî-ôda)
'âuzš ḥâga, jâbûjä?
Ġ. lâ, bašûf,
jekunše wâḥid jisma' el-ꜣôl au ješûf,
baꜣa, isma'î, lammaꜣûl-lik 'ala-l-ḫabar
inti bi-'ôn-Allâh muṭî'a min-eṣ-ṣiġar,

1) Im Texte steht fälschlich Sâmi

winti a'azz-en-nâs 'andî kulluhum,
welli a꜀ûlô-lik, aḫâf a꜀ûl luhum.
M. wallâhi, anä ꜀elbî ingabar min-malfaẓak.
Allâh jeḫallîk-lî ketîr we-jiḥfaẓak!
Ġ. âho-l-'ašam fîkî we-fî-wiššik kidä,
maḥla-l-kalâm kullo, izâ-kân zêï-di!
M. ma'lûm anä bi-ṭâ'tî-lak aftiḫir (20)
fî-wusṭ iḫwâtî bi-ḥubbak anšihir
Ġ. ma'den, ba꜀a, eš jubluġik 'an-el-Imâm? [18]
M. eš-šêḫ Abû-Matlûf laṭîf min-ġêr-kalâm.

el-manẓar es-sânî.

Ġ. u-M. u-B. (tudḫul bišwêš we-tu꜀af wara Ġ. min-ġêr-mâ-ješûfhâ)
Ġ. li-M. ṣaḥîḥ we-lâkinnî arâh laṭîf ꜀awi,
mâ-šufte zêjo ꜀aṭṭe râgil mistiwî.
ḫâṭrî ašûf-lî jôm jekûn ꜀elbi inšaraḥ
wagauwizik-lo, ba'de-mâ-a'mil-lik faraḥ.
M. ḫallîh! hûwa ṣâliḥ wala mitti꜀i,
hûwantä igganninte, lammâ âḫod fi꜀i?
Ġ. lêh? wa-l-fi꜀i mâ-lo, izâ-kân zêï-di
mâ-tistiḥîš, jâ bint, tiḥkî-lî kidä?
anä nawête anâsbo min-ġêr-kalâm
winti 'alêkî tisma'î el-꜀ôl wa-s-salâm!
(summa jiltifit warâh ješûf B.) fa-je꜀ûl:
winti kemân eš-waṣṣilik tigî hänä?
we-šuġlik êh, lammâ teḫušši bênnä?
B. anä balaġnî — eš-šerr barrâ! — 'an-ḫabar,
ba꜀a ješekšik gittitî zêj-el-ibar.
꜀âlû 'alêk biddak tenâsib-lak fi꜀i!
Ġ. wintî, izâ simi'tîh, lêh mâ-teṣadda꜀î?
B. lâ! hûwanä igganninte, aṣadda꜀ da-l-kalâm, (21)
lammâ tegauwizhâ fi꜀i wala-imâm?
Ġ. 'âwid tešûfî, in kân ġalaṭ wala ṣaḥîḥ!
B. jû! in kunte bithazzar, âho bardo melîḥ!
Ġ. duġrî! anä nâwî meṣammim 'ala-l-gawâz [19]
li-š-šêḫ Abû-Matlûf we-ḫaḍḍart el-gihâz!
B. jâ bint! da kullo häzâr, mâ-tiz'alî!
nânä! balä Matlûf, balä-l-usta 'Alî!
Ġ. ba'dên anä az'al ꜀awâmak wanḫimi꜀!
B. jû bi-dem! anä mâ-lî? bi-ḫâṭrak anfili꜀!
danä ba꜀ûl 'â꜀il we-da꜀nak hellišet,
ḥattâ malet wiššak ꜀awâm û-fennišet,
we-ba'dahâ ti'mil 'amâ'il-el-magânîn,
a꜀ûl-li-mîn? fa-'arḍukum! waḥkî li-mîn?
Ġ. kemân be-tušḫuṭî 'alêjä we-tunṭurî!
ba꜀a 'alá-da ummâl te꜀ûlî we-ti꜀darî!

B. lau kunte tiḥkî bess min-ġêr-za'al,
illâ intä zêj-ez-zêt fi-n-nâr ištaʿal,
hûwantä mustaġni ʿala-bintak kidä,
lammâ tegauwizhâ li-râgil zêï-di?
wala-nkarašnä el-jôm ʿala-šân-en-näsäb,
lammâ temaijil baḫtihâ min-ġêr-säbäb?
û-telaṭṭam ûlâdak ʿala-râgil ɜizir,
ʿumro ʿala-maṣrûf-lêlä in-ɜidir.
Ġ. eiwah, uskutî, nânä, û-mâ-lo, in kân faɜîr, (22)
bardo ḥabîb-Allâh, we-ṣâḥib-ḫêr ketîr,
nefso šerîfä itnazzahet ʿan-el-ġinä,
jiʿraf be-inn el-mâl masîro li-l-fänä
tarak wara-ḍahro-d-derâhim wa-l-matâʿ,
lammâ ra'âhâ bôš min-ġêr-intifâʿ,
û-bi-ḥusn-ṭabʿo mâl li-ʿêš-el-âḫra
wa-l-ḥaɜɜ bi-jeddo, hîjä el-maʿîša-l-fâḫra!
lâkin bi-amwâlî aʿîno ʿala-l-gawâz
waḥoṭṭ ʿanno-l-mahr waʿmil-lo-l-gihâz,
ḥatta-tnauwar ṣûfto bên-el-ʿomad,
wîfûɜ ʿala-l-umara we-aʿjân-el-bäläd.
B. in-kân kidä ra'jo ʿalêh, elli nawa, [20]
di-l-faḫfaḫa wa-z-zuhd mâ-jimšû sawa,
û-minên jeḥibb en-nusk wîrîd el-ʿefâf
wîkattar el-ilwân baʿd-el-akl ḫâf?
da-ṣ-ṣâliḥ, elli bi-l-ɜalîl minhâ iɜtanaʿ
lâ jintaẓir li-l-kibr jôm wala-ṭ-ṭamaʿ!
ṭaijib, riḍînä bi-l-kalâm, elli maḍa,
inno imâm we-ʿaṣâïto mefaḍḍaḍa;
lâkin teɜûl êh bess fî-wiššo-l-ɜabîḥ,
di ru'îto fi-l-baṭn tumġuṣ zêï-rîḥ,
we-liḥjito min-en-našûɜ melebbidä,
fîhâ ḥalîma fâršä û-memeddidä!
tegauwizo Merjem welâ-tiḫšâ malâm?
wallâhi, mâ-ješûfhâ, we-lau kân fi-l-manâm!
da-l-bint, in-kân el-ʿarîs wiḥiš ɜawi,
min-lêlet-ed-duḫlä ɜawâmak tiltiwi,
win-kân abûhâ ɜaṭṭe mâ-jiḥsib ḥisâb,
tedauwaɜo da-l-bint anwâʿ-el-ʿazâb
û-tešûf lahâ wâḥid mesâwi, tiʿša o
we-tikrah el-gôz el-ɜabîḥ û-teṭallaɜo!
Ġ. ba a ʿalâ-da nafḍ-ḥukm-el-abahât
we-nimtisil dîmâ li-aḥkâm el-banât!
B. anä kalâm-el-ḥaɜɜ mâ-aɜdarš aktimo,
welli aḥibbo, bi-n-naṣîḥa aḫdimo.
Ġ. li-M. mâ-tismaʿîš, jâ bint, minhâ da-l-ḥadît!
kullo ʿala-râji anä, mâ-dâm riḍît,
ṣaḥîḥ, kunte aʿtête ɜôl li-Aḥmed Nebîh, (23)

we-riḍît — zämân fât — be-in tegauwizîh,
lâkin balaġnî ba'de-mudda ꜣiṣṣito,
lammâ abûh mât, râḥ we-ḍaija' ḥiṣṣito,
welâ daḫal gâmi' we-ṣallâ fîh dôm,
illâ ꜣatîl-es-sarmaḥa fî-kulle-jôm.

B. kutr es-ṣalâ ma'-er-rijâ mâ-ti'gibak!
hûwa-d-dihân 'ala-l-wabar jeġurri-bak?

Ġ. li-B. bess uskutî û-waffarî naṣâ'iḥik!
Allâh jibrî dimmitik û-jesâmḥik!

Ġ li-binto: winti isma'î, jâ Merjem, elli ꜣultí-lik, [21]
da-š-šêḫ Matlûf fi-l-gawâz jiṣaḥḥí-lik.
bukra tešûfî fi-l-ḫêr kullo wa-l-'adal
we-tubluġî min-el-gawâzä di-l-amal
we-tiġnamî kull-el-ḥuẓûẓ waja-s-surûr
û-teꜣûl: 'uꜣbâl el-bakâri wa-ṭ-ṭuhûr!

B. jû, bess ba'd-eš-šerr we-inšâ-Allâh, el-'eddä,
ḫod da-l-'arîs fî-wusṭe-ṭurbä meddido!

Ġ. li-B. fuḍḍik baꜣa, nânä, kalâm we-naꜣwara,
winti eš-jeḫuṣṣik bess fî-di, jâ marra!?

B. mâ-lîš da'wa, bess anä ꜣelbi ma'ak,
aḥibb aꜣûl 'ala-š-šê, elli jinfa'ak!

Ġ. jâ muṣlimä! anä fa-'arḍik tuskuti!
biddik teꜣûlî gedde wala tenekkitî?

B. jibꜣa kafarte elli baꜣûl-lak 'ala-ṣ-ṣaḥîḥ.

Ġ. aiwa! kafartî bi-n-näbi we-bi-l-mesîḥ!

B. wallâhi laḥkî ġaṣb-'annak waksifak, (24)
waꜣûl 'alêk 'and-en-nisä we-auṣifak!

Ġ. ja nâs! ḥaꜣꜣa bess!

B. mâꜣdar 'ala-s-sukût,
tannî aꜣûl-lak wanṣaḥak, ḥatta amût!
ti'mil ṣalîḥ we-tinḥimiꜣ, mâ-jinṭilîš,
da-s-ṣabr ḫêr, jâ muslimîn, zêjo mafîš!

Ġ. ṣabrî faraġ, bess uskutî, amrik 'agab!

B. sikitte, iḥki-ntä wâdînî ꜣulte: hab? [22]

Ġ. li-binto: itfakkari filli ḥakêto!

B. li-waḥdihâ: wutrukî!
hûwa-l-kalâm di, jâ nadâma, jinḥikî?

Ġ. li-binto:
da-š-šêḫ Matlûf el-fiꜣi râgil faḍîl!

B. li-waḥdihâ:
ṣadaꜣte, lâkin bess munḫâro ṭawîl!

Ġ. (jiltifit li-B. wîṣallab îdêh wîḫallîhâ tiḥkî)

B. lau kunte min-Merjem wahlî itḥakkimû
we-gauwizûnî ġaṣbe-li-mâ-ṣammimû,

laʿmil li-gôzî fi-ṣ-ṣabâḥîjä ꜣurûn
wâḥod bi-târî bess wellî jekûn, jekûn!
Ġ. li-B.: baꜣa kalâmî kullito râḥ fi-l-hawa!
B. in-kunte atḥaddit baꜣa, gatni awa. (25)
Ġ. jibꜣa-l-kalâm, elli simiʿto, muš kalâm!
B. baḥki maʿa-rûḥî, intä mâ-lak, jâ salâm!?
Ġ. li-waḥdo: lâ budde-lî di-l-fâgrä min-ḍarbihâ
wašaġġal el-lakâkîm waksar ḍabbihâ
(summa juꜣaf wuꜣûf elli jerîd jiḍrab we-kullimâ jiḥkî
ma'-binto, junẓur li-B. wahjä wâꜣfä min-ġêr-kalâm)
Ġ. maʿ-binto M.: [23]
ꜣûlî ʿala-râjik baꜣa kêf el-ʿamal,
hûwa-l-kalâm di-l-waꜣt fî-ʿaꜣlik daḫal?
Ġ. li-B. wintî ḫuruṣtî, lêh mâ-titḥadditî?
B. anä kullimâ atḥaddit, teꜣûl-lî: uskuti!
Ġ. ꜣûlî-lî ʿala-râjik!
B. anä mâ-baꜣbalo!
Ġ. da-šeḫnä Matlûf . . .
B. jû ḍarbä tetaltilo!
Ġ. li-M. âḫir-el-kalâm, jâ bint, iṣġi li-l-maꜣâl! (26)
anä ʿalêjä el-amr wintî el-imtisâl!
B. (wahjä hârbä)
jâ bint ꜣôlo el-hels dalli tismaʿîh,
min widnik et-tânjä ꜣawâmak ṭallaʿîh!
Ġ. (jigrî jiḍrab B. bi-l-keff, mâ-jeḥaṣṣalhâš) fa-jeꜣûl li-M.:
wa-l-ꜣaṭʿa en-nakbä minên di gat maʿik?
fî-kulle-mâ-timšî, tigi we-titbaʿik,
farhadte minhâ wa-l-fu'âd minnî infaṭar,
tiḥfaḍ kalâm û-teruḫḫ fîh zêj-el-maṭar,
rûḥî baꜣa! Allâh jilʿan eṭ-ṭabʿ el-ꜣabîḥ!
anä tiʿibt el-jôm we-biddi-astarîḥ!

el manẓar es-sâlis.

M. we-B.

B. hûwanti wâṣil mâ-baꜣâš maʿik kalâm? [24]
tesîbînî aḥkî li-waḥdî, jâ salâm!
wîṣaḥḥ minnik tutrukî el-ʿâlam teꜣûl
we-jilzimûkî bi-l-gawâz min-ġêr-uṣûl!
M. mâ hûwä abûjä? kunte aꜣûl êh baꜣa?
B. kunte aṭlaʿî-lo bi-l-ʿagal bi-muʿallaꜣa!
M. we-kunte aḥkî-lo waꜣûl-lo bess êh?
ḥakam ʿalênä û-mîn kân juḥkum ʿalêh?
B. ꜣûlî: el-muḥabba muš bi-ꜣelb-el-ġêr tekûn,
win-hân Nebîh ʿala-n-nâs, ʿalêjä mâ-jehûn!
welli jeḥibb eš-šê li-nefso juṭlubo, (27)
welli be-juḫṭub, jâḥod elli jiʿgibo,

win-kân jeḥibb eš-šêḫ ʾawi we-juʿzuro,
je ûm jalla juḫṭubo wîgauwizo!

M. lâkin abûjä lo ʿalêjä mâ-jerîd,
mâʾdarš anʾuṣ fi-l-kalâm wala azîd!

B. ṭaijib, ʿirifnä, wa-l-gädäʿ Aḥmed Nebîh,
intî teḥibbîh gedde wala tikrahîh?

M. kemân ʿandik šekke fî-ḥubbî maʿo?
welli daḫal fi-l-ʾelb, mîn jeṭallaʿo?
lamminta ʿârfä kullišê, lêh tisʾalî?
hûwa ḫalî-l-bâl zêj-el-mibtali?

B. elli aʿrafo minnik kalâmik bi-l-ḥanak,
aʿrafše ʾelbik, jâ-tara fîh inšabak?

M. eš-šekke fî-ḥubbî ġalaṭ minnik kebîr,
da-l-ʾelb, lammâ jinzikir Aḥmed, jeṭîr!

B. jibʾa ṣaḥîḥ ummâl! [25]
M. aḥibbo! waʿšaʾo!
B. lâḫar kemân ismik ketîr ješauwaʾo!
M. jibʾa?!
B. wiʾiʿtû-l-kulle fî-šäräk-el-hawa,
âho-l-gawâz min-šânkum . . . .
M. juḥkum dawa! (28)
B. we-lêh bitḫallî-l-fiʾi-di juṭlubik?
hîjä ʿidmet el-gidʿân, lammâ juḫṭubik?
M. izâ ġaṣabnî ʿala-l-gawâz-di wâldi,
el-môt aḥsan lî welâ âḫod er-radi!
B. û-temauwuti rûḥik welêh? jâ dahwitî!
û-mîn jeṭîʾ minnik kidä tithadditî?
M. aškî li-mîn ummâl? we-lammantî kemân
ʿâmlä ʿalêjä ʿandî baʾa, intî wa-z-zämân!
B. wanä aʿmil êh, lammâ abûkî kellimik,
ḥaddiš rabaṭ buʾʾik wala kemmimik?
M. kân el-ḥaja bâni ʿalêjä elfe sûr!
B. wâgib ʿala-l-ʿâšiʾ, jekûn ʾelbo gasûr! [26]
M. min-šân-kidä anä ʾulte: dâḥmed jištiġil,
weʾulte: abûjä jintiḫî-lo we-jimtisil!
B. hûwa abûkî tizhar en-naḫwa ʿalêh,
wa-š-šêḫ Matlûf da merabbaṭ-lo idêh?
Aḥmed Nebîh mâ-lo el-gädäʿ weš-sîto [ed. 2 sibbito]? [1])
hûwa abûki, elli rigiʿ fî-kilmito!
M. win-kân abûjä mârḍîš wimtanaʿ, (29)
arûḥ anaʾʾî-lî ʿala-kêfî gädäʿ
wafût ahlî watbaʿ fiʾl-el-gunûn
watruk el-wâgib ʿalêjâ wa-l-ʾanûn!

1) Beide Lesarten sind zulässig. Ed. 1: Was hat er Böses gethan? Ed. 2: Warum verdient er, geschmäht zu werden?

B. jibʾa likî fi-š-šêḫ Matlûf da hawa.
in-kân kidä, iggauwizû bukra sawa!
lammânti râḏja-bo we-lêh be-tinkirî?
wism-ġêro fôȝ-lisânik tuzkurî?
da-š-šêḫ Matlûf el-fiȝi râgil kulâh,
jiȝdar abûkî jeʿîš-lo sâʿa balâh?
ḥatta ištahar amro we-šihdit-lo-r-rigâl,
be-inno intahâ-lo-l-amr fî-hâza-l-magâl,
we-leff šâl aḫḍar ʿalâma ʿala-š-šaraf
we-ȝarr sulṭân-el-gamâl lo wiʿtaraf!
ḥaȝȝâ kimil ḥaẓẓik we-rabbik asʿadik,
izâ ṣibiḥ bên-er-rigâl da sîdik!
M. muš el-kalâm-di, elli jeȝaṣṣar himmitî,
anä garâ-lî êh kidä tišmati?
B. ḥaȝȝâ ʿarîs, jišraḥ ȝawi gôz-el-hänä!
imtä ašûfkum mâšjîn sawa hänä?
M. jikfa kalâm mûgiʿ we-bädäl-en-naȝwara
iddebbiri fî-amr wala mašwara;
welli teȝûlî-lî ʿalêh, anä afʿalo . . . .
B. ṭâwiʿi abûki! aḥsan min-elli niʿmilo. [27]
bukra jegîb-lik ȝirde giʿâṣî ʿarîs
wala jegîb-lik berberi wismo: Drîs!
jibȝa jigi ḫâlo waḫûh we-ʿammito
we-bint aḫûh wuḫto we-tiḥḍar giddito!
we-juȝʿudû wîkerkibû-lik fi-l-ḥaḍîr
we-baʿd-akl-ed-duḫn jitʿaššû faṭîr
wîsefsifû min-en-našûȝ we-juzruȝum,
jibȝa hänak el-kâm balâṭa jubruȝum!
M. jâ ḫaltî, Bîhânä, kafa nânä ʿazâb, (30)
jibȝa mafîš illâ ḥikâjet eš-šêḫ Hibâb!
el-ȝazd (ȝaṣd) sâʿdînî ȝawâm ʿala-l-ḫalâṣ!
B. fî-ḫidmitik barḍî!
M. ȝawâm! aḥsan ḫalâṣ!
B. tistâhlî kull-el-ʿazâb da fi-l-bädän,
lâ Aḥmed Nebîh tiggauwizîh wala Ḥasan!
M. tôba, fa-ʿarḍik!
B. da-l-fiȝi jefaȝhinik
wîlaġmiṭik min-en-našûȝ wîdehninik
M. in kân ʿala-baḫti-l-mašûm ȝelbik ȝisi,
ȝûlî ḫalâṣik, jâ Bihânä, we-ȝallisî!
fauwuḍte amrî lillâhi, rabb el-ʿibâd,
bi-l-ʿadl wa-l-iḥsân jifʿal mâ-arâd!
(û- M. terîd tuḫrug zaʿlânä)
B. lammâ ziʿiltî min-kalâmî, ruȝti-nä,
jâ sitte Merjem, irgaʿî barḍik hänä!
M. ammâ ḥaȝîȝ, in gauwizûnî li-l-imâm [28]
la-kunte amût fî-sâʿtî min-ġêr-kalâm!

B. jikfa kalâm min-di weꜣûmî bi-l-ʿagal!
we-ꜣarrabî, aḥsan Nebîh âho daḫal!

el-manẓar er-râbiʿ. (31)

N. û-M. û-B.
N. jâ sitte Merjem, fi-l-bäläd šâʿ el-ḫabar,
lammâ simiʿto, ꜣulte: da šê muʿtabar!
M. êš el-ḫabar?
N. ꜣâlû sabat, wallâhi melîḥ
ʿala-gawâzik maʿ-imâm-el-bêt!
M. ṣaḥîḥ?
N. hûwa abûkî ġaijar aꜣwâlo maʿî?
M. we-ʿan-gawâzî bi-l-fiꜣi ṣâr jiddaʿî!
N. wintî murâdik êh?
M. mâʿrafš jekûn.
N. mâ-tiʿrafîš izzeij? ammâ da gunûn!
M. šûf intä raʾjak êh? [29]
N. anä raʾjî kidä, (32)
innik ꜣawâm tiggauwizî bi-š-šaḫṣi-di!
M. hûwa kulli-da raʾjak?
N. naʿam!
M. fîši kalâm?
N. mâ-fîš aḥsan-lik min-eš-šêḫ, el-imâm!
M. ṭaijib, ʿirifnä, innak emîn, ʿâꜣil, naṣûḥ!
N. istaʿgilî, lo aṣl, lâ waꜣtik jerûḥ!
M. ꜣawâm kidä sellimte fîjä, jâ Nebîh!
N. sellimte fillî jiʿgibik we-tiʿgibîh!
M. wanä kemân sellimte, ḥês-innak riḍît.
(B. terûḥ fî-âḫir et-tijâtrô û-teꜣûl)
lammâšûf, el-ḥamdu lillâh, elli gît!
N. wa-l-ḥubb jibꜣa êh, izâ kân zêï-di?! (33) [30]
M. jikfâ baꜣa, billâhi, mâ-tiḥkîš kidi
muš intä ꜣâʾil-lî ʿala-raʾjak: ḫodîh!
el-jôm mâ-titʾaḫḫarî wiggauwizîh!
wanä kemân ḫadto welâ aseffihak,
Allâh jegâzînî, izâ kunte akrahak!
N. hûwanti ġirši bi-l-kalâm titḥaggigî?
min-ġêr-kalâmî râʾiḥä tizzauwigi!
mâ-fîš luzûm teꜣarrabî û-tebaʿʿidî,
el-ꜣazd kullo bess iḫlâf mauʿidî!
M. ammâ-ḥakête ṭaijib!
N. we-ꜣelbik dallinî,
inno naḍîf ḥâlî we-ʿumro in-ḥabbinî!
M. jûh! jâ salâm! tiꜣdar kemânî tiddaʿî?
N. hûwanä magnûn we-ʿaꜣlî muš-maʿî?
ʿâwid tešûfî, in kunte anä afḍal balâš
win-kân fî-gamälât wala-mâ-baꜣâš!

M. en-nâs ketîr, lâkin rekkik ʿala-r-rafʿa
wa-l-wifʾ! fên, min bess ʿâsir wittafaʾ?
N. anä ṣaḥîḥ meskîn wintî tiʿlamî,
bukra tešûfî ḥâltî titneddimî!
helbette mâʿraf sitte ġêrik ḫaijira, (34)
lahâ ʿala-l-ʿišrä ʾarîḥa naijira
û-neʿâlig el-ʾelb el-ḥazîn û-neṭaijibo
welli ḫusurnä el-jôm, bukra niksabo!
M. mâ-jistaḥaʾʾiš, di ḫusâra ṣuġaijara,
helbette mâ-tesallîk adnâhâ marra.
N. helbette tiddebbir we-lâkin bess-lêh? [31]
min-kân jikrahnî, anä abkî ʿalêh?
win-kunt anä mâ-aʾdarš wâṣil aḥguro,
helbett abaijin baʿḍe-hemmî (ed. 2) waẓhiro.
da-ṣ-ṣâḥib, elli fi-l-widâd ʾelbo ʾisi,
min-baʿde-mâ jinsâ ḥabîbo, jitnisi!
M. eṭ-ṭabʿ-di ṭabʿ el-futûwa wa-l-kerîm!
N. maʿlûm! welli muš kidä jibʾa leʾîm!
izêï mâ-jigrâ? û-biddik jinḥiriʾ
ʾelbi ʿalêkî kulle-jôm we-jindiʿiʾ?
wintî maʿ-ġêrî welâ anẓur lî gamîl
ġêrik, jebill eš-šôʾ we-jišfi-l-ġalîl!
M. lau-kân ʿala-mâ-aḥibb anä waštihî,
in el-ʿebârä di terûḥ we-tintihî!
N. hûwa kidä ʾazdik?
M. naʿam!
N. û-betištimî,
ṭaijib! âdînî ruḥte! ʾûmî itnaʿʿimî!
(we-jimšî ḫaṭwa li-l-ḫurûg) (35)
M. râḥ aʿmil êḥ?
N. bess ifhamî, innik es-säbäb,
izâ ḥaṣal minnî umûr tûgib taʿab!
M. fihimte.
N. welli afʿalo, ʿannik rawêt? [32]
M. ʿanni! wâdînî dimmitak lâḫra bar(r)êt!
N. (wahwa ḫârig)
jikfâ baʾa, lâʿmil ʿala-mâ-tuṭlubîh!
M. melîḥ!
N. welâ-ʿantî (ʿudtî ed. 2) tešûfî Aḥmed Nebîh!
M. ṭaijib! simiʿnä!
N. (jirgaʿ tânî) wi ûl): hêh?
M. û-mîn be-jindahak?
intä be-tiḥlam wala wâḥid tauwahak!
N. futtik bi-ʿâfja! (36)
M. wintä bi-l-ʿâfja kemân!
B. jâ bint, jâ Merjem, we-dehdi di-l-ginân?
dânä futtukum fî-di-l-ḫinâʾ we-šebkito

we-ȝulte: lammâšûf kidä wêš âḫrito!
ta'â. jâ Nebîh! (û-teḥûš N. min-dirâ'o)
N. (jefalfiṣ minhâ) wîȝûl:
(âdîni gêt, ed. 2) û-bess mâ-lik? 'âuzä êh? [33]
B. ta'â hänä!
N. da kaıb mâȝadarše 'alêh!
B. uȝaf baȝa!
N. lâ! lâ! ḫuluṣnä, wa-s-salâm!
B. eiwa, uȝaf! jabn-el-ḥalâl wisma' kalâm!
M. (li-waḥdihâ)
ḥês inno muš-ṭâ'iȝ juȝaf wibuṣṣi-lî,
anä awassa'-lo waḫallîh jingili.
B. (tutruk N. we-tigrî wara M.) û-teȝûl: (37)
ṭâhirte anä 'Anbar we-faršaḥ-lî Sa'îd,
ȝaḍḍête anä 'umri bi-ḫidmet el-'abîd,
intû, in 'amaltum êh? ḥabâ'ib barḍukum,
tithânȝû, lâkin mâ-tefûtûš ba'dukum!
(we-timsik litnên û-tegurruhum)
N. li-B. eš tuṭlubi minni?
M. li-B. û-mâ-lik bess êh?
B. li-l-itnên: 'âuzä aṣâliḥkum sawa wa-l-ġamme lêh?
B. li-N. wintä ḫinâȝak lêh kemân jâ-haltara?
N. helbette mâ-simi'ti-l-kalâm, elli gara? [34]
B. li-M.
wintî inhamaȝtî lêh we-dêdä di-l-ginân?
M. hûwanti mâ-šuftî 'amâ'ilo-di kemân?
B. li-N. âho! kalâmkum hels, waḥjât rabbunä!
barḍo, in ḥaṣal, mâ-nefûtš äbädän ba'ḍinä!
B. li-M. wintî baȝa fuḍḍi-l-'inâd balä-ṣaġrana,
samma'tum el-gîrân dalli ganbinä,
âho Nebîh barḍo jeḥibbik, el-gädä',
bess inti dîmâ tiȝdarî 'ala-l-bida'!
M. li-N. hûwa muš-inte ȝulte: rûḥî! iggauwizî! (38)
N. wa'mil êh, lammâ ḥakamtî billi . . .
B. li-N. ġirši ginân? hât, jâ Nebîh, îdak hänä!
B. li-M. winti kemân îdik ȝawâm, jâ sittinä!
(ji'ṭû ajâdîhum lahâ û-teȝûl)
intû, in 'amaltû mâ-'amaltû barḍukum
ġaṣb-'an-el-'uzzâl teḥibbû ba'ḍukum!
(N. û-M. jifḍalû mâskîn ajâdî ba'ḍ)
B. wallâhi in-simi'tû-l-ḥaȝȝ wa-l-jaȝîn,
dôl aġlab el-'uššâȝ kullak maganîn!
N. li-M.
hûwanti laḫra muš 'alêki el-ḥaȝȝ li? [35]
lêh tiḥdifi-l-kilmä kidä, mâ-tis'alî?

M. mâ-hûš minnak kulli-di, jabn-el-ḥalâl?
râḥîn ne aḍḍî ʻumrinä fî: qîl-we-qâl?

N. jikfâ ʻitâb! nânä we-ḫallînä ne ûm,
nunẓur linä ḥîla ʻala-l-ḫabar-el-mašûm!

M. min-ḥaʔʔ, jâ ḫâltî, Bihânä iddebbirî
fî-ra'j, jinfaʻnä welâ tit'aḫḫarî!

B. li-M. šûfî amm-aʔul-lik da-l-kalâm bi-l-miftišir,
we-û'î teḫallî ḥadde bennä jinḫišir!
ammâ abûkî, in kân jederdiš, ismaʻîh, (39)
win-kân jeʔul-lik bess ḥâga ṭâwiʻîh!
we-û'î, izâ ʔâl-lik kalâm, titwaʔʔafî
welâ-teruddî fi-s-su'âl û-teʻagrafî!
laglin izâ geddet umûr tûgib zaʻal,
jeriʔʔ ʔelbô-lik we-lau-kân infaʻal
we-baʻdahâ, lammâ jigi ketb-el-kitâb,
ibʔî udḫulî-lo fi-l-ḥigag min-elfe bâb!
ʔûlî: anä râsî ʻalêjä dâ'iḫä,
wala en-nahâr-da bess rûḥî sâ'iḫa
we-baʻḍ-es-sâʻât bi-l-ginân itḥeggigî,
wibʔî udḫulî sâʻa we-sâʻa uḫrugî!
we-kassarî-lik kâm mirâjâ bi-l-ʔaddûm,
we-garraḥî rûḥik we-ʔaṭṭaʻi-l-hudûm!
win-ḥadde gâb-lik sîret-elli-tuḫṭubîh,
ʔûlî: anä mâhodš illâ Aḥmed Nebîh!
lâkin anfaʻ-mâ-jekûn-lik fi-d-dawa,
û'î jišûfûkî maʻ-Aḥmed sawa!

B. li-A.N.
wintä ʻalêk tuḫrug ʔawâm we-tigtihid
û-tegîb sijâʔ min-nâs ʻalêhum tiʻtimid!

B. li-M. wanä ʻalêjä mâ-aḥîl ʻalêh abûh
waja ḥamâto waʔṣid elli jiʻrafûh —
jalla baʔa!

N. li-M. lâkin ʻalêkî el-muʻtamad
intî welâ-lî ḥadde ġêrik fi-l-bäläd!

M. li-N. mâ darš aḍman-lak, abûjä da sefîh (ed. 2)! [36]
ʔuṣr-el-kalâm, mâhodš illâ Aḥmed Nebîh!

N. di-l-waʔt ʔelbî irtâḥ min-kutr-el-ʻana,
wistabšar el-ʔelb el-ḥazîn-da bi-l-hänä!

B. jalla, uḫrugû, aḥsan beʔênä fi-l-ʻešä,
di-aktar-el-ʻuššâʔ teḥibb ed-derdäšä.

N. (jirgaʻ tânî wiʔûl): baʻdên baʔa! (40)

B. jâ sî Nebîh, intä ġallibtinä!
inti uḫrugî min hôn (haun) wintä min-hänä!
(we-tidfaʻ kulle minhum min-kitfo we-tiḫrighum min-el-bâb)

el-qiṭʻa es-sâlisa.

el-manẓar el-auwal.

S. u. B.

S. wallâhi lau jirʻa gamîʻ-gismi-l-ḫariʾ,
wakûn ṭarîd-el-bêt wašḫat fi-ṭ-ṭarîʾ,
lâ-budde fî-da-l-jôm latḫâniʾ maʻo,
wawarrîh bess, in kân abûjä jinfaʻo!
B. jû! eš-šerr barra! rûḥ li-nefsak, jâ ṣabî!
ġerši abûk ʾâl bess kilmä, winnäbî?
hûwa kulle-mâ jinʾâl ḥâlan jifʻalûh?
min ḥaï-mâ ʾâlû kalâm we-baṭṭalûh!
S. wallâhi! da-l-ḫanzîr-di lafarrago,
waṭrudo min-bêtnä waḫarrago!
B. bišwêš! ʻala-mahlak! we-râʻî ḫâṭir-abûk!
aḥsan rifâʾtak li-l-ḥimâʾa jinsibûk!
di imrât-abûk di min-zemânî nâwjâ, [37]
tûʾiʻ er-râgil el-fiʾi-di fi-d-dâhjä
wahwa lahâ ṭâʼiʻ we-tiʻraf tiḫtino
we-kullamâ ʾâlet kalâm, jistaḥsino.
wîjâk ʻal-Allâh bess jubluġhâ-l-ḫabar
û-tegisse nabḏo bi-l-kalâm el-muʻtabar
au-tunkuto ʻan-el-gawâz û-tenezzilo
jimkin we-tilʻan lo abûh û-terezzilo.
âho ṣabîh ʾâl ʻalêh, inno ṭiliʻ (41)
we-râḥ jeṣallî, lammâšûf, in kân rigiʻ;
uḫrug baʾa intä min-hänä, lammâšûf!
S. mâḫrugš anä, ḥattä jigi hâza-l-ḫarûf,
wasmaʻ kalâmkum kullito warsî ʻalêh, —
hûwanä râʼiḥ aʾul-lo bess êh?
B. lâ! uḫrug intä! ʾulti-lak!
S. mâḥkîš maʻo!
B. bess uḫrug intä wa-l-ḫabar bukra ismaʻo!
intä ʾawâmak tinḫimiʾ min ʾôlhâ [1])
û-teḫassar ed-daʻwa ʻalênä kullahâ!
S. mâ-ʾulti-lik: mâzʻalš anä welâ anḫimiʾš!
B. uskut! âhûwa gi! jallâ rûḥ imši!
(S. jistaḫabba fî-oda fî-âḫir-et-tijâtrô).

el-manẓar es-sânî.

(eš-Šêḫ Maṭlûf jitkellim bi-ṣôt ʻâlî maʻ-ḫaddâma) wiʾûl:
ʻOmrân, hât el-mišṭ waja-l-maḥfaḏa,
aḥsan jefût el-ʻaṣr û-neṣallîh qaḍâ
win-ḥadde ga jisʼal ʻalêjä, ʾûl: zahab
we-ḫad el-fulûs elli maʻâh, faḏḏa we-dähäb

1) Beide Ausgaben verkürzt: من قلبها.

we-râḥ jefarraǵ nuṣṣuhum ʿala-l-muznibîn [38]
wa-n-nuṣṣ lâḫar ʿala-ḍ-ḍuʿâf wa-l-muʿdimîn.
B. (li-waḥdihâ) (42)
hûwa ṣâḥib-el-ḫêrât jizʿaq bi-n-nafîr;
dalli jes̆ûfo, jeǵûl ʿalêh, inno ǵafîr!
Ś. M. (jes̆ûf B.) jeǵûl: es̆-tuṭlubî?
B. biddî aǵûl-lak kilmetên
warûḥ li-ḥâlî; hûwanä lî s̆uǵletên?
Ś. M. (jeṭallaʿ ʿmendîl min-gêbo) wîǵûl:
billâhi! ḫodi-l-mendîl, ǵablin tinṭaǵi
we-ûʿî ʿalêjä bi-l-kalâm tisbaǵî!
B. ṭaijib we-lêh?
Ś. M. laglin teǵaṭṭî ṣidrikî,
aḥsan kidä mâǵdars̆-anä anẓur likî!
mâ-tiʿrafis̆, inn en-naẓar lukum ḥarâm,
jûgib ʿala-l-ustâz ḥiṭṭä fi-l-maǵâm.
B. jibǵa elli-zêjak, jiḫdaʿo laḥm-en-nisä,
mâ-jekellimûks̆ illâ wahumä fi-l-kisä:
mâ-kunte aʿraf fîk ḥarâra zâʾidä,
anä kemân dâtir welâ-anfaʿs̆ li-kidä:
wallâhi, in-tekûn ʿarjân kullak, mâs̆tehîk
welâ-temîl nefsi li-s̆äʿrä besse fîk!
Ś. M. mâ-tuḫrugîs̆i fi-l-kalâm ʿan-el-adab,
aḥsan arûḥ waḫrug ʿala-s̆ân-da-s-säbäb!
B. mâ-ḥadde ḫârig illâ anä bess! istimiʿ
lî kilmetên, helbette minhum tintifiʿ;
sittî terîd tudḫul maʿak fi-s-sandara,
tiḥkî maʿak kilmä; terîd jâ-haltara?
Ś. M. aḫûh (ummâl ed. 2) min demʿî! (43) [39]
B. (li-waḥdihâ)
jû! da-s̆-s̆êḫ inhabal,
wallâhi kalâmî fîh âho ṣâdif maḥall!
Ś. M. hîjä tigî ḥâlan?
B. ǵawâm zêj-el-hawa,
âhä gat wâdîni râʾiḥa we-ḫallitkum sawa!

el-manẓar es-sâlis.

A. u-Ś. M.

Ś. M. jâ Rabb, min-ʿadlak we-luṭfak wa-l-karam
tinʿim ʿalêjä bi-l-ʿawâfî wa-n-niʿam,
wismaḥ lahâ bi-l-ʿafu witlaṭṭaf bihâ,
ʿala-ǵadde-mâ ǵelbi es̆-s̆agî jeḥibbihâ!
A. maḥlâ kalâm-es̆-s̆êḫ, lammâ jiddaʿi,
lâkin hât kursî we-taʿâla, uǵʿud maʿî!
Ś. M. jiglis wîǵûl:
izâ di-ṣ-ṣeḥḥa-l-laṭîfa itʿaddilet?

A. el-ḥastaka — el-ḥamdu lillâh — itbeddilet!
Ś. M. hûwa-d-duʿâ êh, lammâ jistaġâb
wînezzil el-bedr et-tamâm min-es-saḥâb!
jâ sittinä, el-ḥamdu lillâh el-ʿaẓîm,
ellî mizâgik muʿtadil we-ṣâġ, selîm!
A. atʿabte rûḥak! (44)
Ś. M. kêf? û-min-šân-ṣeḥḥitik [40]
agûd bi-rûḥî au-bi-ʿarḍî wanhitik!
A. haʾîʾa, da-l-luṭf wa-l-ʾôl-el-faṣîḥ
jedillinî ʿala-inn islâmak ṣaḥîḥ!
Ś. M. jâ sitt, rûḥi, kulle-maʿrûf jinʿimil
fî-ganb-maʿrûfak-da ʿumro in-kimil!
A. lâkin anä kân maʾṣiḍi sâʿa agîk,
niḥkî sawa li-waḥdinä min-ġêr-šerîk.
M. lillâh maḥlâ we-ahna-l-igtimâʿ
maʿ-baʿḍinä min-baʿd-ṭûl-el-imtinâʿ!
jâ-mâ-ṭalabte, inn el-furaṣ lî jôm telûḥ
we-kullimâ azîd fi-ṭ-ṭalab fîhâ, terûḥ.
A. lâkin anä biddî teʾûl-lî ʿala-ṣ-ṣaḥîḥ
wastimiʿ minnak kalâm ḫâliṣ faṣîḥ!
(S. jiftaḥ bâb-el-maḥall, elli fîh, li-agl jismaʿ ṭaijib)
Ś. M. wanä kemân elli bi-ʾelbî, aẓhiro
wakšif-lik asrârî û-mâ-kunte asturo,
waḥlif bi-dînî, inn el-kalâm, elli ṭiliʿ
minni ʿalêkî waġlab-el-gîrân simiʿ,
kullo min-el-ġîra ʿala-hâza-l-gamâl,
we-ḥaʾʾ-Rabb, ṣauwarik zêj-el-ġazâl!
A. wanä kemân kidä fihimte, elli ḥaṣal,
wallâhi, jâ si-š-šêḫ, maʿrûfak waṣal!
Ś. M. (jimsik jeddihâ we-jittiki ʾawi ʿala-ṣawâbiḥhâ)
A. âh! uff! jâ si-š-šêḫ, lêh tuʾruṣ kidä? (45)
Ś. M. jâ sitt, anä ġîrtî ʿalêkî zâʾidä,
û-kemân riḍâkî fîh lî ġâjet-el-munä . . . [41]
(wîḥoṭṭ îdo ʿala-faḫdihâ)
A. ṭaijib, we-îdak-di be-tiʿmil êh hänä?
Ś. M. anä bašûf el-libs-da nâʿim ketîr.
A. mâ-teḥoṭṭiš îdak-di hänä, aḥsan baġîr!
(tibʿid kursîhâ ʿanno wahwa jeʾarrab)
A. Matlûf!
Ś. M. (jemidd îdo ʿala-zirâr-ṣidrihâ) wîʾûl:
ammâ-z-zirâr-di ṣanʿito ṣanʿa ʿagab,
aḥsan min-el-faḍḍa waḥsan min-ed-dähäb!
A. min-ḥaʾʾ ʾûl-lî, hûwa Abû-Sâmî ġadar
ʿala-Nebîh fi-l-ʾôl? iḥkî-li-l-ḫabar!
we-ʾâl Merjem râḥîn jegauwizûk
bihâ faḫbirnî kemân, waḥjât abûk!

Ś. M. da kân ḥakâ-lî kilmetên fî-da-l-ḳabîl
we-ʿirifte, inn el-mâ mâ-jišfî ġalîl;
da-l-ḳelb mašġûf fî-maḥâsin tânja,
ʿan-el-aṭâlis wa-l-malâbis ġânja.
A. aẓunne, ḳazdak fi-s-sämä, muš-fi-l-bašar! (46)
Ś. M. lâ! hûwanä maḫlûḳ li-waḥdî min-ḥagar?
A. maʿna-l-kalâm, inn er-rigâl el-fâḫra
zêjak jehîmû fî-naʿîm-el-âḫra.
Ś. M. in-kân naʿîm-el-âḫra maḥbûb linä, [42]
barḍ el-gamâl ed-dinjâwî jelizzinä,
we-tinbisiṭ min-ruʾjet-el-ḫadd el-asîl,
û-mâ ḫalaq Rabbî min eṣ-ṣunʿ el-gamîl;
min-ḥaiï-mâ ṣauwar maḥâsin mislikî,
wa-l-kulle mâ-jiswû ḳulâmet-ḍufrikî!
ʿala-l-ḫuṣûṣ, jâ sittinä, ṣunʿo ẓahar
fî-wiššik, elli ṭalʿito zêj-el-ḳamar!
mîn ʿilmo, ḫuṭif el-baṣar fî-wahgito,
ḥattâ sabâ kull-el-ʿoḳûl bi-bahgito!
wallâhi, mâ-ḥaḳḳaḳte wiššik ka-l-hilâl
illâ aḳûl: subḥân man ḫalaq el-gamâl!
waḥiss, inn el-ḳelb râḥ jinšaḳḳ-lo,
ikminne Rabbî bi-l-maḥâsin kemmilo,
we-kunte ḫâʾif, lâ tekûn di waswasa
au-nezġet-eš-šêṭân wala ablasa,
ḥattâ nawêt min-nâẓirîkî aḥtigib,
lâ tilʿab el-ašwâḳ bi-ʿaḳlî wanġilib,
lâkin ẓahar-lî, jâ melîḥa, bi-l-ḫilâf,
innî, izâ ḥabbêt mislik, mâ-aḫâf.
we-ḳulte: bi-l-ʿeffä addârî wa-t-tuḳâ
we-tarakte ḳelbî fi-l-hawa jirtaʿ baḳa
waʿtarif, jâ sitt, kull-el-iʿtirâf,
innî mugâzif fî-suʾâl kullo ḫilâf;
lâkin min-luṭfik û-min-ḥosn-eṣ-ṣanîʿ,
in tirḥamî ḍuʿfî, anä el-ʿabd el-muṭîʿ,
fa-l-ḫêr minnik wa-l-ʿašam fîkî jekûn
we-aġlab-el-ḥaraka bi-jeddik wa-s-sukûn
wa-l-amr amrik fabʿidî au arrabî,
wa-l-ḥukm ḥukmik farḥamî au ʿazzabî!
A. el-ḳôl-da lâ-šekk ḳôl el-ʿâšiḳîn, (47)
wîṣaḥḥ dih min-nâs zêjak muttaḳîn?
da kân min-el-wâgib ʿalêk titkettimo
û-tegîb li-ḳelbak-da ligâm û-teleggimo,
inte fiḳi ṣâliḥ we-lak ism ištahar!
Ś. M. win-kunte anä ṣâliḥ, manîš bardi bašar?
min kân junẓur da-l-maḥâsin wa-l-gamâl,
jegûd bi-rûḥo fi-l-hawa min-ġêr-suʾâl;
win-kunti min-hâza-l-gawâb tistaġrabî,

jâ-sitt, anä lâ anä mäläk welâ-näbî
win-kunt anä aznabte fî-hâza-ṭ-ṭalab,
ḫaddik we-ʻênêkî âhom dôl es-säbäb!
mâ-šufte marra-r-ridf wa-ṭ-ṭarf wa-l-kaḥîl
wa-l-ḫaṣr illâ ṣirt anä zêjo naḥîl;
wa-l-laḥẓ neblä, mâ hagam fî-manẓaro [43]
illâ hazam ȝelbî we-šettit ʻaskaro!
welâ-ḥtaram nuskî we-lâ demʻi welâ
tahaggudî welâ-ṣ-ṣijâm welâ-ṣ-ṣalâ
we-kâm bi-demʻî maʻ-zafîrî aʻallimik
wâdîni atêt el-jôm bi-fummî afahhimik,
fa-in naẓartînî bi-ʻên-el-marḥama,
akûn likî el-ʻabd el-faȝîr, ibn-el-ama,
win-gabartî ḫâṭrî bi-raʼfitik
wala bi-nuȝṭa min-sakâkir-šiffitik,
azîd ʻeffä fî-hawâkî maʻ-eṣ-ṣalâḥ
waṭîr fi-t-tauḥîd bikî min-ġêr-ginâḥ;
wanä we-amsâlî el-afâḍil jiktimû
el-asrâr welâ jôm bi-l-wiṣâl jitkellimû,
wellî jekûn meshûr fi-n-nâs zêïnä
jisbit li-maḥbûbo el-amân bi-l-baijinä,
wa-l-ḥelû jiʻraf jinbisiṭ min-ġêr-ḫilâf
maʻanä welâ jôm jinhitik welâ-jeḫâf!
A. simiʻte, jâ si-š-šêḫ, kalâmak da-l-faṣîḥ
wellî ḥakêto, jâ ḥabîbî, bi-ṣ-ṣaḥîḥ;
lâkin mâ-teḫâfše we-titgâsar kide,
belkî anä aḥkî li-gôzî kulli-dih!
hûwa, in simiʻ di-l-waȝt, muš jiġḍab ʻalêk (48)
wîzauwil en-niʻma el-ʻaẓîma min-idêk?
Š. M. jâ sitt, lau-lâ-l-ḥilm minnik, mâ ḥakêt,
welâ-šaraḥtiš ḥâltî welâ šakêt, —
wa-l-maġfara timḥû-z-zunûb min-zallitî!
lau-lâ ġarâmî, mâ-badit-lik ʻillitî!
ḥuztî gamâl, jigraḥ fuʼâd elli naẓar,
wanä manîš aʻma welâ gismî ḥagar!
A. lau kân ġêrî, kân ziʻil, jâ šêḫ, ʻalêk
illâ anä bi-l-ḥilm ȝazdi aḥsin ilêk
welâ agîb sîra li-gôzî, jâ fiȝîh,
bess intä fût Merjem ilä-Aḥmed Nebîh!
welâ-teʻâkishum welâ tiȝṣid šäkäl
welâ-teȝûl: da fulân ḫarag wala-daḫal!
wutruk fiʻâl-el-mekr waja-l-basbasa
wimšî ʻidil fi-l-bêt we-ḫalli-l-ablasa!

el-manẓar er-râbiʻ.

A. u-S. u-Š. M.

S. (juḫrug min-el-ôda elli kân bihâ) wiȝûl:

lâ, winnäbî, laḥkî-l-kalâm bi-l-miftiši! [44]
anä kunte ḥâḍirkum we-sâmi' kulli-ši!
el-ḥamdu lillâh, ellî gâbnî hänä
'ala-šân-faḍîḥat-en-nedl-di, ibn ez-zinä!
lawarrîh maḳâmo wa-n-nifâḳ wa-l-kibr lêh
waḫalli kull-en-nâs titfarrag 'alêh
waḳûl labûjä 'ala-l-kalâm, elli ḥakâh
wizzêï mahjaṣto hänä we-ḳillet-ḥajâh!
A. jikfâh, jâ Sâmî, âho itneddim we-tâb
welâ baḳa juzkur wiṣâl wala 'itâb;
mâ-tegibše sîra li-ḥadd, jâ Sâmî, baḳa!
da-l-'arḍ mâ-jiḥmil kalâm we-laḳlaḳa;
jâ mâ-n-nisä min-el-kalâm-da junḍurû
wala jeḳûlûḥ li-r-rigâl, jitkeddirû!
S. intî kidä ra'jik baḳa, imšî 'alêh (49)
wanä kemân lî ra'ï, mâ'mal-bôš lêh?
el-'afu 'an-wâḥid le'îm mislo ḳabîḥ,
ṣâḥib-fitan, wallâhi, mâ-hûši melîḥ;
ḫâtin abûjä bi-d-dawâhi min-zemân
û-menaffaro minnî û-min Nebîh kemân;
lâ-budde-mâ-a'allim abûjä waḫbiro
billi gara wafaṭṭino wanauwiro;
wal-ḥamdu lillâh, el-umûr min-nefsihâ
bânet we-rabb-el-'arš as'afnä bihâ!
dalli tebân-lo, fî-'adûwîno-l-furaṣ,
welâ-jetimmehâš, jibla bi-l-ġuṣaṣ!
A. jä wâd, jä Sâmî!
S. anä 'aḳli ḫarag,
lammâ jigi abûjä hänä, fîhâ farag;
jibḳa 'ala-šânik afût târî ma'o,
ḥafaḍte kull-elli gara, lasamma'o!
min-ġêr mârûḥ as'a hänä wala hänä —
âhó abûjä ga bi-nefso li-ḥaddinä!

el-manẓar el-ḫâmis.

Ġ. u-A. u-S. u-Ś. M.
S. jâbâ, istimi' ḳiṣṣa, garet — lâkin 'agab!
teḥaijar el-ḳârî lahâ welli katab!
eš-šêḫ dalli ṭûl-'omrak tikrimo [45]
û-temeddino fî-bêtnä û-teḳaddimo,
mâ-ḫallaṣôš jigzîk 'ala-ṭûl-'išritak
illâ-jeḫûn 'arḍak we-jihtik ḥurmitak!
wanä kabasto el-jôm wahwa ḳâ'id jeḳûl
li-sittinä aḳwâl itḥaijar fîha-l-'oḳûl;
bi-l-miftišir minhâ ṭalab fi'l-el-ḥarâm
wa-l-ism: šêḫ-el-bêt — we-'âmil fîh imâm!
wahja kemân siktet 'alêh we-demdimet

welâ-šaket minno wela-tkellimet,
lâkin anä mârḍitš aġiššak waġdurak
illâ ḫalafte: el-jôm lâzim aḫbirak!
A. kidä ḥaṣal, lâkin sukûtî lo säbäb, (50)
anä ḫufte lâ tiġḍab we-jizîk el-ġaḍab!
da-l-fâgrä, in hellilet âhä barḍahâ,
wa-l-'âḳlä el-ḥorra, elli tiḥmi 'arḍahâ!
lau-kunte anä aḥkum 'alêk fi-l-bêt di
mâ-kunte, jâ Sâmî, tegarrasnä kidä!

el-manẓar es-sâdis.

Ġ. u-S. u-Ś. M.

Ġ. jâ haltara, jâ nâs, hâza-l-qôl ṣaḥîḥ?
Ś. M. duġri, anä min-dûnkum râgil ḳabîḥ,
muznib we-'âṣi, muḥtaḳar, keddâb kemân,
ẓâlim, ḥarâmi, wibn-nûri min-zemân,
min-sû-af'âlî ramânî rabbunä
we-ḫaṣṣinî bi-l-maḳt wa-t-ta'zîb hänä;
lau tinsibû kull-el-kebâïr lî, aḳûl,
inni falâtî, mirtekib, nâḳiṣ, gahûl,
astâhil et-ta'zîr minkum wa-l-ġaḍab
wa-ḍ-ḍarb bi-l-barâṭîš fi-gum'et-Rägäb
wala-ṭrudûni wa'milû fîjä el-'ebar,
we-ḳaṭṭa'û min-gittiti hibar hibar!

Ġ. li-ibno:

wallâhi, jâ mal'ûn, kullo iftirä
minnak 'ala-l-meskîn di û-masḫara!
S. jibḳa teġurrak da-l-fa'â'il wa-d-duman?
Ġ. ja'ni intä, jâ ḫanzîr, 'andi mu'taman? [46]
Ś. M. ḫallîh jeḳûl, elli jeḳûlo, wa-s-salâm,
we-lagl-ḫâṭri ṣaddaḳo fi-da-l-kalâm!
we-lêh kidä tekeddibo we-tîgi ma'î? (51)
tannak tebarrîni min-elli-jidda'î!
hûwantä 'ârif, in-kunte râgil barî
wala-ṣaḥîḥ râgil ḳabîḥ û-miftirî?
aḳûl-lak ed-duġri, welâ-tinġašši-bî,
anä ḫabîs wastâhil elli ḫalli-bî,
win-kân gamî'-en-nâs jeḳûlû: da ṣaliḥ! —
ḳûlû-lhum: ġalṭân! wanä barḍî ḳabîḥ!

(wîweggih el-kalâm li-Sâmî)

ḳûl intä, jabni, 'alèjä, inni le'îm,
'âṣi, ḥarâmi, miḥtilis, nâḳiṣ, behîm —
we-kull-ism ji'gibak fi-z-zemm, ḳûl
we-ḫûḍ fî-'arḍî welâ-tir'a uṣûl!
wâgib 'alêjä aḫda' lukum wamtisil
wa'affar ḫudûdi bi-t-turâb waktiḥil!

Ġ. li-M. el-'afu jâ-si-š-šêḫ!
(we-li-ibno) lêh ti'mil kidä'?
S. jibᶟa kemân jiḍḥak 'alêk bi-l-helse--di!
Ġ. (jeᶟauwim Matlûf min-'ala-l-arḍ) wiᶟûl:
(li-ibno) iḫras! baᶟûl-lak!
(we-li-Matlûf) ᶟûm, jâ si-š-šêḫ baᶟa!
(li-ibno) iḫraṣ!
S. kemân . . .
Ġ. imšî!
S. lagîb-lo miswaᶟa
waflaᶟ dimâġo, bess, waḥjât en-näbi!
Ġ. 'alašân mântä ibnî, kidä istahtarti-bî! (52)
Ś. M. lêh, jâ aḫî, billâhi, ᶟawâmak tinḥimiᶟ? [47]
hûwa bi-îdo ḫaᶟᶟ 'anni jittifiᶟ?
'andi anä tiṣbaḥ 'eḍâmî mefaṣṣaṣa,
aḥsan welâ tehaijib 'ala-ibnak bi-l-'aṣa!
Ġ. (li-ibno) âh, jâ ḫabîs!
Ś. M. sîbo! anä fa-'arḍ-er-rasûl,
anä abûs riglak we-lau fîhâ fuḍûl
(wîṭâṭî 'ala-riglo fa-jirfa'o Ġ. wiᶟûl:)
istaġfar Allâh!
Ġ. (li-ibno): šûf lafẓo!
S. fuḍḍinä!
Ġ. jâ-kelb!
S. hûwa êh?
Ġ. jabn-ez-zinä!
'irifte anä aṣl-el-ḫinâᶟa wa-š-šäkäl (53)
'ala-šân mâ-hûwa ṣâliḥ we-ḫâliṣ fi-l-'amal,
welâ-jeḥibb el-ḫabṣ minkum, jâ kilâb,
'ala-šân-kidä bitewarrûh anwâ'-el-'azâb
we-kullukum dîmâ 'alêh tit'aṣṣabû,
fî-kulle-jôm elfên šarak lo tunṣubû,
laglin anä lâḫar aṣuddo wazhado
waġdab 'alêh min-šânkum waṭrudo.
lâkin bi-l-'âmid laḥûšo waḥgizo
fî-bêtnä wakrimo wa'azzizo
wa'ṭîh bintî ġaṣb-'ankum kullukum, [48]
ḥattâ jebât kêdkum kidä fî-naḥrukum!
S. hûwantä, in gauwizto bintak, tinṣifo?
Ġ. ma'lûm, wa'addil-lo mizâgo wathifo,
wallâhi, bi-l-'âmid lašarraf rutbito
we-kullukum tîgû tebûsû rukbito!
S. eš-waṣṣilo? da-l-kelb jubluġ el-maṭâl?
Ġ. mâ-tistiḥîš, jâ wâd, tuzkur da-l-maᶟâl?
(li-Matlûf): šûf-lî 'aṣâjä, lamma aᶟûm wafarrago!
(li-ibno): wa-l-kelbe-da min menzili laḫarrago!

S. aḫrug û-mâ-lo!?
Ġ. bi-l-ʿagal, uḫrug ʾawâm!
laḥrimak min-tirkiti, jabn-el-ḥarâm!
waġḍab ʿalêk waḫarragak min-ʿišriti, (54)
ḥarâm ʿala-inne kunte min-zurrîtî!

el-manẓar es-sâbiʿ.

Ġ. u-Ś.M.
Ġ. râgil min-eṣ-ṣullâḥ zêjak jinẓilim?
Ś. M eṣ-ṣabr ḫêr! mâ-ḥadde fi-d-dinjä silim!
min-ḥaiï-mâ-šâsêt anwâʿ-el-ʿazâb, [49]
lâkin mâ-ʿannôš, da-l-muʾmin muṣâb!
Ġ. lâ-ḥaula welâ-qûwa!
Ś. M. we-duġri, jâ aḫi,
dîmâ bi-maʿrûfak maʿâjä titniḫi!
Ġ. (jibki we-dumûʿo tinzil wîrûḥ gihat-el-bâb, elli juḫrug minno ibno wišûl:)
el marḥama ʿala-l-ḫabîs da bess lêh,
jâ-rêt kasart el-ʿaṣâja-di ʿalêh!
(wîšûl li-Matlûf):
mâ-ʿalehš, mâ-tizʿalš, jâ seijid-el-gamîʿ!
Ś. M. in-kân ʿala-šânî, anä aḫrug sarîʿ,
îjâk jibṭal da-l-ḫinâš we-da-z-zaʿal,
we-tinšiḍi-l-fitnä we-jinfaḍḍ eš-šäkäl!
Ġ. dêh di-l-kalâm-di?
Ś. M. jâ aḫi, waʿmil êh? (55)
el-ḥâl-di mîn kulle-jôm jiʿdar ʿalêh?
Ġ. û-mîn jeṣaddaʾhum we-jismaʿ kidbuhum?
Ś. M. dôl kulluhum ʿuṣba û-maḥnâš ʾadduhum.
mâ-kulle-marra tislam el-garra! û-mîn
jiʿmil widâno ṭîn wala min-ʿagîn?
helbette min-kutr el-ḥadîs wa-l-basbasä
tismaʿ kalâm min-er-rigâl au-en-nisä.
Ġ. lâ, winnäbi, mâ-asmaʿ kalâm we-lau-jekûn
môtî ʿalêh au-kunte anṣâb bi-l-gunûn!
Ś. M. ṭaijib, ḫuluṣnä, rûš li-nefsak wihtidi [50]
we-fuḍḍinä, jikfâ baša min-da we-di;
lâkin zôgtak mâ-bešêt adḫul lahâ
welâ-bešêt ašra welâ aktib ʿandahâ!
da-l-ʿarḍ mâ-jiḥmil baša ġêr-da-l-kalâm,
anä nawêt arûḥ li-ḥâlî wa-s-salâm!
Ġ. ġaṣban ʿan-el-ʿantîl tudḫul ʿandahâ
û-tekemmil el-ḫatmä we-tuʿud ganbahâ
we-liagl-mâneffid ʿalêhum kilmitî,
mâ-lîš warîs ġêrak, anä âdîh tirkitî!
wahabti-lak mâli û-mâ-milket jeddi
wagauwizak binti, le-innak mihtidi!

wâdîni faḍḍaltak ʻalêhum bi-t-tamâm,
jâ ḫaltara ʼibilte minni da-l-kalâm?
Ś. M. kullo bi-amr-Allâh, ḫallâf-eẓ-ẓunûn,
âhô zêï-mâ-jerîd rabbunä, ḥâlan jekûn!
Ġ. âmante billâhi! wintä lâḫar ʼûm-binä,
aktib-lak el-ḥugga we-nirgaʻ barḍinä.

el-qiṭʻa er-râbiʻa. (56)

el-manẓar el-auwal.

Sl. u-Ś. M.
Sl. en-nâs gamîʻ ṣaġîrhum maʻa-l-kebîr
nâzlîn fî-ḥaʼʼak, jeʼûlû kalâm ketîr,
lâkin anä ʼazdi aʼûl-lak kilmetên
wafahhimak marra wala marratên.
kull-el-kalâm, elli jeʼûlûh, utruko!
da-š-šerr jiẓhar fîh lilli jeḥarriko
win-kân Sâmî aḫka we-ʼâl mâ-jiʼgibo,
jikfâh baʼa. jâ ṣâḥbi, mâ-ḫalli-bo;
bard-el-musâmiḥ, lau jekûn maẓlûm kerîm,
maʼbûl ʻand-Allâh we-loh el-agr el-ʻaẓîm!
win-kân-aznab, barduhum jeʼeddibûh,
aḥsan ketîr mâ-jinṭirid min-bêt-abûh!
wa-ṭ-ṭerd min-bên-êl-aʼârib šê-šenîʻ,
jibʼa ʻadûw-el-ahl, makrûh-el-gamîʻ.
wala aḥsan, innak maʻ-abûk teṣâlḥo
we-tutruk, elli fât baʼa û-tesâmḥo!
Ś. M. ammâ anä, kân ḫâṭri abri dimmito, [51]
ʼelbi ṣafi, ḫâliṣ, we-râʼ min-jemmito,
welâ-baʼâš ʻandi ġalîl, ašfîh fîh,
bardi anä astaḥmil, anä maniš fiʼîh!
lâkin ḥaʼʼ-Allâh ʻando mâtrukôš,
win-kân jeḫušš el-bêt-da, anä mâdaḫḫalôš!
anä aʻîš wajâh baʻd-elli-garah,
jesibb ʻarḍî bi-l-kalâm el-masḫara?
en-nâs teʼûl êh, in-balaġhâ da-l-ḫabar?
ḥâlan jeʼûlû: eš-šêḫ Matlûf-da kafar!
win-kunte aʻîš wajâh, en-nâs jiftinû
wiʼûlû: bîmâzgo, ʻala-šân jiḫtino!
Sl. ammâ gawâbâtak, ʼawi melauwinä,
tiʼdar ʻala-l-bâṭil teʼîm el-baijinä,
ḥâmil ʼawi hemm-el-ḫalâʼiq wa-l-ʻibâd,
hûwa-r-rabb muš jifʻal bi-nefso mâ-arâd?
utruk umûr-el-ḫilq li-l-ḫâliq we-tûb! (57)
wiġfir fa-inn Allâh ġaffâr-ez-zunûb!
wibʻid ʻan-el-ʻâlam we-fauwuḍ amrahâ!
dalli ḫalaqhâ, sedde mutakeffil bahâ!

wunẓur li-fi'l-el-ḫêr we-ḫalli-s-saiji'a [ed. 2 el-la'la'a]
dantä 'ala-l-'âlam ḥaḍirtak daija [ḍaijaḳa]!

Ś. M. mâ-ḳulti-lak, jâ šêḫ, inni mesâmḥo,
wanä bi-ḳelbi râ'ido û-meṣâlḥo,
lâkin ba'd-elli ḥaṣal, mâ-a'îš ma'âh,
rabbi amarni atruko wa'îš balâh!

Sl. we-rabbunä ḳâl-lak, teṣaddaḳ ḳôl-abûh,
in-kân ġalaṭ fi-r-ra'j wa-n-nâs keddibûh;
ḫallîh, wahab-lak kulle-mâlo we-tirkito,
jiḫallaṣak tiḥrim kidä zurrîto?

Ś. M. min kân ji'rafni walâ-bî simi',
mâ-jeṣaddaḳ, inni fi-t-tirak ṣâḥib-ṭama',
mâ bess jôm el-mâl 'omro sarrinî,
in-kân ketîr wala ḳalîl mâ-jeġurrinî,
win-kân ḳubûli min-abûh fi'l-el-hiba,
di bess 'an-ḥikmä 'alêkum ġâ'ibä!
ḫâ'if jîḳa' da-l-mâl fi-îd-el-'oṣâ
we-jiṣrifûh fi-l-fisḳ wala-'ala-l-ġuwâ!
ammâ anä, mâ-aṣrifo illâ fi-l-ḥalâl
we-bidâl-šurb-el-ḫamr ašrab mâ-zalâl
waṣrif 'ala-l-fuḳara wa'în eṣ-ṣâlḥîn [52]
waḳḍi ḥawâ'ig iḫwânnä el-muslimîn!

Sl. win-kân kidä ḫôfak 'ala-mâl-el-jetîm,
lêh tiḥrimo minno wintä mustaḳîm?
ḫallîh jâḫod ḥaḳḳo we-bess intä utruko
jeba'zaḳo kêfo wala jefertiko!
win-fertiko ḳablin jîḳa' mâ-bên-jedêk,
aḥsan mâ-tâḫdo intä we-hûwa jidda'i 'alêk!
ḫallî! abûh ḳâl kilmetên fi-ḥamḳito!
terûḥ ma'âh el-meḥkämä û-tewarraṭo?
fi-šer'-mîn dalli 'alêkum šarra'o,
jewarraso rabbo wintä timna'o?
win-kân ḥurum Sâmî 'alêk we-'išrito,
mâ-tefût-lo bêto we-tutruk tirkito?
welâ-jeṣaija' bên-el-'omad we-ahl-el-bäläd,
inno 'ala-šânak abûh ṭarad el-wäläd!

Ś. M. jikfâ baḳa! el-waḳt râḥ 'ala-ṣ-ṣalâ, (58)
li-agl kemân mâ afarraḳ amwâl ez-zakâ;
el-'afu! sâmiḥnî! anä biddi arûḥ!
aḥsan tarakt el-maḥfaḍa fôḳ-es-suṭûḥ!

el-manẓar es-sâni.

A. u-M. u-Sl. u-B.
B. li-Sl. 'ala-M.
sâ'iḳa 'alêk, sîdî, el-Ḥasan waja-l-Ḥusên
tiḥki labûhâ bess bukra kilmetên!

šâfet el-'azâb wa-z-zull lâḫar wa-n-nädäm,
unẓur li-ḥâlithâ, âhä ṣibḥet 'adam!
we-kullimâ itfakkaret fillî gara,
tišɜa' we-tirɜa' ḫaddahâ, ḥatta-nbara!
hîja tigi di-l-waɜt, bess iddabbarû
we-fettišû gûwa-l-gurâb we-dauwarû!
îjâk bi-ḥîla tifsidu-lnä di-l-'amal
û-neḥaṣṣal el-maɜṣûd we-nubluġ el-amal!

el-manẓar es-sâlis.

Ġ. u-A. u-M. u-Sl. u-B.
Ġ. el-ḥamdu-lillâh, igtama'tum kullukum,
jalla isma'û-minnî 'alalli aɜûl-lukum!
(li-M.) katabti-lik ḥugga, isma'îha widḥaki! [53]
maḥlâ kalâmhâ bess, lammâ jinḥiki!
M. (tinzil 'ala-riglên-abûhâ) û-teɜûl:
išfaɜ 'ala-ḍu'fi we-zulli, jâ abî!
wirḥam! anä sâ'iɜä 'alêk seijidnä en-näbi!
wutruk ɜänûn-el-ab jôm we-ṭâ'to,
wunẓur li-ɜelbak bess fî-ḥinnîto,
wis'al 'ala-ḥâlî, ṣibiḥ ḥâl-el-'adam
we-rukn fî-ɜelbî min-el-hemm inhadam,
hûwantä ġerši li-l-maṣâ'ib gibtinî,
jâ-rêt mâ-ḫadte ummî welâ-ḫalliftinî!
in-kân biddak kull-ɜaṣdi titlifo
û-teḥibb tiḥrimnî min-elli-a 'lafo,
amrak muṭâ'! mâɜdarš jôm aseffiho, (59)
bess intä i'fînî min-elli akraho!
win-kunte-tugburni, anä luḫra angibir,
wanuṭṭe min-eš-šibbâk jôm wangibir!
Ġ. (jeɜarrab, jeḥinn ɜelbo) wîɜûl:
jâ ɜelb, itɜauwa we-ḫallî-fîk gäläd!
û'â temîl li-l-bint wala li-l-wäläd!
M. in-kân ḥinnîtak 'ala-šân-el-imâm,
wallâhi, anä mâ-jeġimminîši da-l-kalâm,
in-šâ-Allâh, ti'ṭî-lo gamî'-mâ-timtilik
we-ti'milo, in-šâ-Allâh, wezîr wala-mälik!
Allâh jesâmḥak fîh we-jibri dimmitak,
bess intä i'fînî wiṣrif himmitak!
Ġ. wallâhi, melîḥ, lammâ kidä tithettitî,
we-tuḫrugi kull-el-ḫurûg 'an-ṭâ'tî!
er-râgil, elli tubġuḍîh we-tikrahîh,
âho ġaṣb-'an-'ênik kidä tiggauwizîh!
dâ 'išɜ dalli gaddi-bik wala 'aija
au masḫara, jâ bint, au ɜillet-ḥaja!
iggauwizi billi aɜûl anä 'alêh,
ûɜi teɜûlî: muš kidä, au bess: lêh?

B. dehdi-l-kalâm-di!
Ġ. jâ marra, bess iḫrasi!
û'î teɜûlî: bim! au titneffisi!
Sl. lau-kunte ti bal di-n-naṣîḥa, kunte aɜûl . . . [54]
Ġ. intä kalâmak šehd, waḥjât er-rasûl!
ɜôlak jewâfiɜ dâ'iman lilli aṭlubo,
lâkin ṭab'i, elli asma'o, mâ'milši-bo.
A. in-kân 'ala-ra'ji anä, a'raf aɜûl, (60)
lâkin ḫâ'ifä tisma'o min-ġêr-ɜubûl,
hûwa en-nahâr-dä muš-simi't, elli gara?
keddibtuhum we-'amalti-lak mît-šôšara!
Ġ. izzêï mâ-aṣaddaɜ weda ibni a'rafo,
jegîb kalâm min-ġêr-uṣûl we-jiḥdifo,
wa-š-šêḫ mâ-kân jiḥkî wintî tisma'îh,
in-kân 'alêh ez-zenb, kuntî iɜni'îh,
illâ ra'êtik wâɜfä û-mesehhitä,
abrad min-el-maijä bi-îjâm eš-šitä!
lau-kân ḥaṣal ḥâga wansibhâ ilêh,
kân bân 'alêkî waɜtihâ wala 'alêh!
A. in-kân hûwa-l-'âšiɜ bi-nefso ji'tirif,
muš-lâzim el-ma'šûɜ awâmak jinɜirif,
mâ-dâm jeruddo billati aḥsan [1]), wagab,
lâ jišti'il bi-n-nâr welâ jizdâd ġaḍab!
ammâ anä, kull-el-kalâm, elli asma'o,
a'raf ɜawâm min-ġêr-ġaḍab awazza'o,
bi-l-'aɜl aṣûn 'arḍî welâ a'mil tagrama,
mâ-ḥadde ji'mil šôšara illa-l-mugrima;
'andak nisä, in-ḥadde ɜarrab jemmuhum,
jibɜû jelâlû bi-fummuhum û-bi-kummuhum,
wîḫarbišû-l-gittä wala jeɜaṭṭa'û
bi-asnânhum wîɜammaṣû wîbarṭa'û,
lâkin a'ûzu billâh, min jišbih luhum,
illâ jekûn magnûn we-nâɜiṣ zêïhum,
da-'arḍinä jinṣân bi-kilmä bârdä,
tiɜṭa' we-timna' fi-l-ɜulûb el-gâmdä!
Ġ. bardo, kalâm fâriġ, anä mâsma'ôš!
A. ammâ 'agâ'ib, di 'amâ'il-nâs wuḥûš, [55]
jâ haltara, in-kunte awarrîk bi-l-'ijân,
teṣaddaɜo wala tekeddibnä kemân?
Ġ. bi-l-'ên ašûf? (61)
A. êwa!
Ġ. kalâm . . .
A. kalâm ṣaḥîḥ!
bess in-riḍît tisma', fu'âdak jistarîḥ!
Ġ. bardo kalâm fâriġ!

1) Qor. 6, 153 u. ö.

A. we-lêh mâ-teḥaꜣꜣaꜣo?
jâ tekeddibo ba‘dên wala teṣaddaꜣo?!
hûwa muš ba‘îd! el-ḥamdu-lillâh, jimkinak,
wanä bi-ḥîla awaṣṣilak wamekkinak,
laglin tešûf šêḫak we-tisma‘ mâ-jeꜣûl,
û-temaijiz el-‘âlim ṣaḥîḥ min-el-gahûl!

Ġ. wallâhi, anä miḥtâr, jâ nâs, da ḥarâm,
le-inno mâ-jimkinš!

A. bess isma‘ kalâm!
win-kunte fî-ġaflä, masîrak [ed. 2 maṣîrak] tintibih,
wîbân-lak, elli fî-fi‘âlo mištibih,
di-l-waꜣt waḥnä fi-l-makân-da wâꜣfin,
jiẓhar-lak, in-kân kidb da wala jaqîn!

Ġ. ṭaijib baꜣa, aurînä hänä, kêf ti‘mili,
ḥatta jibân ‘andî-l-melebbiš wa-l-ḫali!

A. li-B. rûḥi! indahi li-š-šêḫ! (62) [56]

B. da ṣâḥib-ḥijal,
jifꜣis malâ‘îbik we-jislak bi-l-‘agal!

A. li-B. bardo li-ma‘šûꜣo ꜣawâmak jinḫidi‘,
min-kutr-mâ-bo ‘ala-l-mahâlik jindifi‘!
(û-teꜣûl li-S. û-M.)
billâhi, bi-ḥîla idḫilûh wintû irḥalum,
û‘û ‘alênä tiftaḥû au tudḫulum!

el-manẓar er-râbi‘.

A. u-Ġ.

A. ꜣarrab hänä eṭ-ṭâwula wudḫul taḥtihâ
wirḫî ‘alêhâ es-sitr witḥaffaẓ bihâ!

Ġ. lêh bess?

A. êwa, uskut, we-ḫallînî aštaġal,
di-l-waꜣt anä awarrîk hänä, kêf el-‘amal!
bess û‘â titneffis wala tiẓhir linä
adnâ-ašârä tedillinä innak hänä!

Ġ. lâkin anä ḫâ’if ‘ala-r-râgil, jigi
wîrûḥ wintî ba‘dahâ titḫaggigî!

A. bess udḫul intä wistitir, mâ-tiftikir!
di-l-waꜣt tisma‘ šê-‘agîb, mâ-jinzikir!
(Ġ. jeḫušš taḥt eṭ-ṭâwula)

A. teꜣûl-lo: (63)
kull-el-kalâm, elli aꜣûlo we-tisma‘o,
mâ-tâḫodše fî-bâlak ‘alêh û-tenauwa‘o
û-bi-šarṭ aḥki kulli-šê min-ġêr-malâm,
laglin teṣaddaꜣ ꜣiṣṣet-eš-šêḫ el-imâm.
walâṭfo fi-l-ꜣôl watbâsiṭ ma‘o, [57]
lagl en-nifâꜣ jiẓhar we-jirfa‘ burꜣu‘o,
wadahlizo wawarrîk, inno jeḥibbinî,

wau'ido bi-l-waṣl wa-l-'êš el-hanî,
wamši ma'o, ḥattâ tebân-lak sîrto,
we-tinkišif-lak fi-l-kalâm sarîrto,
wintä 'alêk ba'dên teḥûšo we-tiḫzimo
û-tešûf ligâm zêï-l-ḥomâr û-teleggimo,
aḥsan izâ itmekkin min-imrâtak, jeḫûḍ
we-jitlif ed-dinjä we-jiftik bi-l-'orûḍ!
wala, in 'agab, ḫallîh, laglin ti'tibir,
we-timtiḥin kull-el-umûr we-tiḫtibir!
wâdîni nauwartak wintä seijidî,
jikfâ-baꜣa, aḥsan âho gânä er-radi!

el-manẓar el-ḫâmis.

Ś. M. u-A. u-Ġ. (taḥt-eṭ-ṭâwula)

Ś. M. min-ḥaꜣꜣ intî 'auzânî fi-l-kalâm?

A. êwa, ma'âjä sirr, jâ sidnä el-imâm!
rûḥ iꜣfil intä-l-bâb we-šûf, ḥaddiš hänä?
biddî aꜣûl es-sirr waḥnä li-waḥdinä.

Ś. M. (jerûḥ jiꜣfil el-bâb we-jirga')

A. baꜣa anä kalâm zêï elli gara,
mâ-lôš-luzûm 'andi we-kullo masḫara
wa-l-wâd Sâmî ꜣâl hänä kalâm ginân.
lau-lâ ḥuḍûrî, kân ḥaṣal we-kân we-kân!
wanä ḥakêt, elli jibri dimmitak
wintä kemân iḥkêt we-bânet himmitak
wil-ḥamdu lillâh, kulli-šê issahhil we-zâl (64)
welâ baꜣâ-lnä lâ gawâb welâ-su'âl,
we-ṣâr maꜣâmak 'ande-gôzî mu'tabar,
welâ baꜣa li-ẓ-ẓanne fîk adnâ-asar,
di-l-waꜣt aꜣdar aḫtilî wajâk ketîr,
ḥês mâ-baꜣa munkir hänä walâ nakîr,
û-kemân amarnî kulle-jôm aglis ma'ak,
win-kunte fî-maḥallak, agi watba'ak
welâ-beꜣêt aḫša malâm welâ ahâb,
lau-jinꜣifil fi-l-jôm 'alênä elfe-bâb,
baꜣêt aꜣûl-lak 'ala-ṣ-ṣaḥîḥ waṣaddaꜣak,
ꜣelbî muteijam fîk ꜣawi wî'šaꜣak!

Ś. M. lâkin min-sâ'a kalâmik kân ġêr, [58]
wa-l-ân bašûfo inꜣalab, lâkin ḫêr!

A. hûwa imtinâ'î, elli ḥaṣal, kân za''alak,
we-ḥaijar afkârak kidä we-ꜣalꜣalak,
beꜣêt ġašîm, mâ-ti'raf af'âl-en-nisä,
daḥnä 'alênä mekr zêï-l-ablasa!
teteijih el-wâḥdä we-timna' nefsihâ,
lammâ jigi-l-'âšiꜣ lahâ wîgissihâ,
win-kân ꜣawâm fî-ꜣelbihâ-l-ḥubb inzara',

bard el-ḥajâ ġâlib ʻalêhâ wa-d-dala',
tewarrîk amâsil wimtinâʻ we-ʒelbihâ
mâ'il we-ḫâṭirhâ tebaijin ḥubbihâ,
wâdîni bi-mâ-fî-l-ʒelb, jâ sîdî, ḥakêt
welâ katamtiš mâ-maʻî wala istaḥêt!
kuntiš aḫûš Sâmî wala aragga'o
ʻan-el-kalâm, elli ḥakâh wamnaʻo?
wintä kemân, lau kân ʒelbi jikrahak
kuntiš as'al ʻannak wala andahak?
we-muš manaʻtak ʻan-gawâz-Merjem kemân?
muš-kulli-da ġîra ʻalêk, jâ sî-fulân?

Ś. M. maḥla-l-kalâm, lammâ jekûn min-el-ḥabîb,
jibʒa šebîh-eš-šehd au ʒaṭr-ez-zebîb,
îjâm riḍâkî ʻîd wahja saʻd-es-suʻûd,
wa-l-ʒelb jitʒallib ʻala-maijä we-ʻûd!
lau-kân-lî ʒudra ʻala-adnâ-ṭalab,
waraijaḥ el-ʒelb eš-šagi min-et-taʻab,
kunte angibir watruk gawâzä ḥâḍra
wafaḍḍal ed-dinjä ṣaḥîḥ ʻala-l-âḫra,
wala izâ-kân-lî ʻašam waḥkî maʻik
min-šarḥe-ḥâli wafahhimik wasammaʻik
waṭlub dawa li-l-ʒelb dalli inṣâb we-dâb (65)
winhadd witlauwaʻ we-dâʒ kull-el-ʻazâb
wabill šôʒî min-mijâh-el-waṣl jôm
wamsaḥ dumûʻî, elli garet ʻala-l-ḫadd ʻôm!

A. (tisʻil ûtesammaʻ gôzhâ wahwa taḥt-eṭ-ṭâwula) û-teʒûl:
laḥnä wiṣilnä bi-l-ʻagal li-ḥaddi-dä
ʻala-êh, jâ sî-š-šêḫ, be-tistaʻgil kidä?
lammâ nebiss eš-šôʒ û-nesâjir sawa
we-ninbisiṭ laḥẓa ʻala-šarḥ-el-hawa!

Ś. M. el-birr ḫêro fi-l-muḥabbä ʻâgilo [59]
wa-l-ḫêr mâ-jiġni el-fata fî-âgilo
wibn-âdam ṣauwaro rabbo ʻagûl,
jeḥibb jiʻmil kulli-šê, ʒablin jeʒûl;
welli ješûf zêjik gamîl wîʼaḫḫaro,
jimkin jerûḥ minno we-kêf jeḥaḍḍaro?
ammâ anä, mâ-aʻraf aṣaddaʒ-lik maʒâl,
illâ-in ṭafêt nîrân-ʒelbî bi-l-wiṣâl!

A. el-ʻiš -da ḫamrî we-gamrî — mâʻrafôš!
niʻmil kidä zêi-l-behâ'im wa-l-wuḥûš?
weš-kân ḥauwagnä bi-l-ʻagal li-ṣ-ṣarbaʻa?
maʻna telât sâʻât wala arbaʻa!
lammârûḥ albis malâbis šiftiši,
waḥaḍḍar el-faršä waʻmil kulli-še,
mâ-jiṣaḥḥ minnak tinkirše min-ġêr-luzûm,
hûwa warrâk neggâr we-fi-ido ʒaddûm?

Ś. M. in kân-ḥaṣal, jâ sittinä, minnik riḍa,
'ala êh. ṣalât-ḥâḍir neṣallîhâ ḳaḍâ?

A. lâkin, jâ si-š-šêḫ, izâ ṭâwa't anä,
jibḳa gawâbî êh ḳuddâm-rabbunä?

Ś. M. in-kân 'alâ-da itwaḳḳafti, amro jehûn,
we-raf'-mâni' zëï-da aḳrab-mâ-jekûn!
rekkik 'ala-mêl-el-ḳulûb ma'-ba'ḍihâ, (66)
amma-l-ḥarâm, ḫôn-el-'uhûd we-naḳḍihâ!

A. lâkin warad, inne 'azâb-Allâh šedîd
wanä aḫâf, le-inne gismî muš ḥadîd!

Ś. M. aḳdar azîl el-ḫôf 'annik wa-l-faza'
waṭammin el-ḳelb er-rahîf min-el-gäzä',
kull-el-kebâ'ir wa-ṣ-ṣaġâ'ir fârġa
fî-ganbe da-r-raḥma-l-'aẓîma el-bâlġa
wa-l-iḍṭirâr muš-'êb wala hûwa ḥarâm!
jibḳa ke-inno qad-ḥaṣal-lik fi-l-manâm!
we-'andinä asrâr ġêr-di nâf'a,
li-l-hemm wa-l-aḥzân 'annik dâf'a,
bess intî ṭâwi'înî 'alalli aṭlubo
wa-z-zenb kullo fôḳ-gebînî aktibo!

(A. tis'il bi-l-ḳawi) [60]

Ś. M. be-tis'ilî lêh?

A. uff! 'andî ḫastaka!

Ś. M. tâḫdîš ḥittet-rubbe-sûs ma'-mistikä?

A. er-rubbe-sûs wa-l-mistikä mâ-jinfa'û,
in-kân ma'âjä, barde dôl mâ-jimna'û!

Ś. M. wallâhi, itġammêti, we-lâkin da jezûl,
rekkik 'ala-'arḍa 'ala-ḥasab-el-uṣûl,
wa-l-ḫôf kemân, jâ sitt, a'raf-lo dawa,
da-s-sirr wa-l-kitmân min-šer'-el-hawa!
hûwa eḍ-ḍarar ġirši jigi min-eš-šôšara
û-min-el-ḥadît, in-kân gara au-mâ-gara?
lâkin anä aftî-lik welâ-aḫša malâm, (67)
el-inbisâṭ fi-s-sirr-da mâhûš-ḥarâm!

A. (tis'il kemân we-tiḍrab bi-keffihâ 'ala-ṭ-ṭawula) û-teḳûl:
mâ-biddehâš! jikfâ-baḳa min di-l-kalâm,
lâzim asellim fî-ṭalab sîdî el-imâm,
wizâ mana'to billi mâ-jimtini',
we-bi-aḳall-min-da mâẓunniš jiḳtini',
mâ-kân 'ala-widdî jeḍâjiḳnî kidä
wala-jezauwud fi-ṭ-ṭalab li-l-ḥaddi-dä,
lâkin min-ḥês el-umûr itḥakkimet
we-gat 'ala-râsî hänä witḥattimet
welâ-baḳâš wâḥid jeṣaddaḳ fi-l-maḳâl,
ḥatta-ngabarnä ba'dihâ 'ala-l-fi'âl,

ez-zenb muš-'andi 'ala-šân-di-ṭ-ṭalab,
ez-zenb 'and-elli jekûn minno es-säbäb!
Ś. M. ez-zenb 'andi wanâ-lo artikib,
lâ-budd, inno fôꜣ-gebînî jinkitib!
A. ꜣûm bess, itgessis, walâꜣûm anä,
belkî jekûn gôzî hänä wala hänä.
Ś. M. gôzik kemân da êh? da râgil hibâb! [61]
mîn bess jifkir-fîh we-jiḥsib-lo ḥisâb?
dânä saḥarto bi-ṭ-ṭalâsim wa-l-ꜣalam,
ḥatta izâ-šuftîh, teꜣûlî: da ṣanam!
A. bardo we-lau-tuḫrug šwêjä fi-l-ḥaḍîr,
û-teṭull 'ala-l-bustân û-tefettiš ketîr!

el-manẓar es-sâdis.

Ġ. u-A.
Ġ. (juḫrug min-taḥt-eṭ-ṭâwula) wiꜣûl:
âmanti-bak, jâ-rabb, hîja-n-nâs kidä?
tôba min-elli ji'tiꜣid fi-l-ginsi-dih!
A. min ꜣâl-lak, uḫrug min-hänä kidä ꜣawâm? (68)
irga' maḥallak wistitir min-ġêr-kalâm
wuṣbur kemân, lammâ neḫallaṣ da-l-'amal,
lammâ nešûf, elli ḫarag welli daḫal!
Ġ. lâ, bess! jikfânî, anä mâꜣdarš aġîb,
ammâ-l-fiꜣî-di, jâ salâm, amro ġarîb!
A. ammâ intä lâḫar, wi-n-näbi! — amrak 'agab!
ꜣawâm teṣaddaꜣ kulli-šî bi-ahwan-säbäb!
telât daꜣâ'iꜣ bess uṣburhum fa-ꜣaṭ
wintä tešûf, in-kân ṣaḥîḥ wala ġalaṭ!
(summa teḫabbî Ġ. warâhâ)

el-manẓar es-sâbi'.

Ś. M. u-Ġ. u-A.
Ś. M. (min-ġêr-mâ-ješûf Ġ.) jeꜣûl:
Allâh je'înik, jâ gamîl, 'ala da-l-käfäl!
izzêî mašjik-bo wahwa maḥmal-gämäl?!
laffêt gamî'-el-bêt, mâ-ḥaddiš-hänä!
illâ anä wintî faꜣaṭ, jâ sittinä!
(summa jeꜣaddim we-jiftaḥ ḥuḍno we-jinḥidif 'ala-A. je'âni-hâ fa-tiflit min-uddâmo fa-juḥkum bûzo fî-bûz Ġ.)
Ġ. (jimsik fî-M.) wîꜣûl:
hîja ḥaṣalet li-l-'išꜣ wa-š-šahwa kemân,
jibꜣa 'ala-da-l-fi'l intä lak zemân!
fên eṣ-ṣalâḥ wa-l-ḫêr û-fên fi'l-et-tuꜣa
wa-l-masbaḥa wa-l-maḥfaḍa wa-l-manšaꜣa?
hûwa mâ-kafâk bintî temaijil baḫtihâ,
kemân ḥarîmî, jâ ḫabîs, 'išiꜣtihâ?

min-ḥaiï-má-ʾâlû kalâm wanä akeddibo
waʾûl: da ṣâliḥ we-rabbo eddibo!
ḥattâ ra'êt bi-l-ʿên welâ-ḥaddiš fatan
û-bân-lî-l-fiʿl el-ʾabîḥ min-el-ḥasan!
A. li-M. wallâhî, jâ si-š-šêḫ, mâ-kân-lî hawa, (69)
ḏa-l-kulle mittifiʾîn ʿala-l-fiʿla sawa!
Ś. M. li-Ġ. jibʾa teṣaddaʾ?
Ġ. bess, fa-ʿardak duman,
jallâh, inʾiširḥ min-ġêr-teḏjiʿ-ez-zämän!
Ś. M. bess iṣṭibir!
Ġ. mâsmaʿš! barrâ, wa-s-salâm!
uḫrug ʾawâm min-bêtnä min-ġêr-kalâm!
Ś. M. intä elli tuḫrug! muš anä! da menzili!
wa-l-bêt bêtî, wa-l-ḥigag milkî we-lîjä!
ʿâwid tešûf ḥâlak wawarrîk, kêf jekûn,
di-l-waʾt anä el-ḥaraka bi-jeddî wa-s-sukûn,
wawarrîk ḥâlak wa-l-mesebbä, jâ gädäʿ,
wa-l-kidb wa-t-tezwîr lâḫar wa-l-bidaʿ,
wâḫod bi-târ-el-ʿilm waḍrab bi-l-babûg
wawarrîk, in kân lak walâ-lî el-ḫurûg!

el-manẓar es-sâmin.

A. u. Ġ.
A. êh da-l-kalâm el-hels maʿ-ʾillet-ḥajâh? [63]
Ġ. el-ḥaʾʾ bi-jeddo min-el-ḥigag dalli maʿâh.
A. mîn ʾâl kidä? (70)
Ġ. anä baʾûl ʿala-l-hibä,
di daʿwiti wajâh, daʿwa mehebbibä!
A. wahabte êh?
Ġ. wahabti-lo el-bêt welli-kân,
lâkin anä ʾelbî ʿala-ṣandûʾ fulân.
A. fulân mîn?
Ġ. di-l-waʾt aḥkî-lik ʿalêh,
bess iṭlaʿî šûfîh, fâḍil wala êh?

âḫir el-qiṭʿa er-rabiʿa.

el-qiṭʿa el-ḫâmisa.

el-manẓar el-auwal.

Ġ. u-S.
S. râḥîn baʾa fên?
Ġ. jâ aḫî, ʿaʾlî zahab,
waḥtart aʿmil êh we-zâd ʿandî-t-taʿab!
Sl. bišwêš, ʿala nefsak šwêjä, ammâ nešûf, (71)
helbette mâ min-el-ḥijal maugûd ulûf!
Ġ. ʾelbi ʿala-s-ṣandûʾ, la-jekûn wazzaʿo [64]
wala jekûn ibn-el-ḥarâm aḫado maʿo!

Sl. ṣandûꜣ-êh, elli ḫado? mâ-naꜣalnâš!
belkî jekûn maugûd lissä, mânḫafâš!
Ġ. ṣandûꜣ-amâna, auda'o 'andî ḥabîb,
zêjak, we-sâfir bess fî-âḫir-Abîb;
fîh aġlab es-sänädât we-fîh 'elbä ḫašab
fîhâ fuṣûṣ almâz we-jâꜣût ma'-dähäb!
Sl. we-lêh tesaijibhâ-lo we-'ti'man zimmito,
âho ṭili' ḫâ'in we-bânet himmito!
Ġ. anä kunte sârarto 'alêhâ min-zemân
we-ꜣulte: di fi-ṣ-ṣôn tifḍal wa-l-amân!
we-kân auṣâni bi-teslîmhâ ilêh
û-neġišš ṣâḥibhâ we-nâkulhâ 'alêh
we-ꜣâl-li, in-ḥadde 'araḍ-lak jemîn,
iḥlif ꜣawâm bâṭil bi-rabb-el-'âlamîn!
Sl. jibꜣa jeġiššak da-l-mezauwir marratên,
jâḫod el-amâna wa-l-hibä fî-kilmetên,
mâ-biddehâš illâ terûḥ û-teṣâlḥo
û-telâṭfo wîsâmḥak û-tesâmḥo,
aḥsan jewarrîk el-'azâb we-jifḍaḥak
wîṭarrim isnânak kemân wîḍaḥḍaḥak!
Ġ. jibꜣa-l-laṭâfa wa-ṣ-ṣalâḥ-da musṭana'
wä-l-ꜣelb maljân bi-l-ḫabâsa wa-ṭ-ṭama',
we-ba'de-mâ gibto bi-gibbä meraꜣꜣa'a
min-fôꜣ-ṣedêrî ꜣabbito meꜣaṭṭa'a
we-ba'de-mâ araꜣꜣîh kidä wahendizo (72)
wâdîh amwâlî we-bintî agauwizo,
ji'mil kidä! — lâkin tôbät elli je'ûd
jâḫod 'aꜣîda min-fiꜣî zêjo gaḥûd!
Sl. intä kidä ṭab'ak ꜣawâmak tinḥimiꜣ
wa-ṣ-ṣabr ṭûl-'omro ma'ak mâ-jittifiꜣ
we-'omr-'aꜣlak fi-ṭ-ṭarîꜣ mâ-jin'idil,
tiṭla' min-en-nuꜣra li-duḥdêrä 'idil,
jebân-lak eṭ-ṭajjib, tefûto 'an-ġalaṭ, [65]
û-teṣaddaꜣ-l-ġaššâš, izâ gâ-lak faꜣaṭ,
win-kân ḥaṣal-lak sahu, biddak timsaḥo,
tibḫas 'ala-ġalṭa kebîrä, teṣallaḥo
û-teṣâḥib el-ḫâ'in we-ṭûl-'omrak kidä
teꜣûl: gami-'en-nâs âhumä zêï-da!
win-kân jimsaḥ gûḫ wala jehizzi-lak
ꜣâ'ûꜣ, we-lau ġaššâš, âdi-lli jelizzi-lak!
lâkin ahl-el-ḫêr ketîr wa-ṣ-ṣâliḥîn
mâ-jistiwû fi-l-fi'l waja-t-ṭâliḥîn;
ḫallî kalâm-et-tagrama li-l-mugrimîn
wif'al fi'âl-el-muslimîn eṭ-ṭaijibîn!
wiḥfaẓ lisânak, in-ḥakêt min-ġalaṭ,
wizâ ṣaḥabte en-nâs, dauwur 'ala-l-wasaṭ,

wiḥzar min-el-keddâb wikrim man-ṣadaḳ
wi'ṭî ḥuḳû-en-nâs lillî jistaḥaḳḳ,
win-kunte mâ-tisma' ilä-nuṣḥ-en-naṣûḥ,
fî-šerbet-em-maijä ḳawâm jimkin terûḥ!

el-manẓar es-sânî.

Ġ. we-Ḫalîl (Salmân ed. 2) u-S.

S. min-ḥaḳ, jâ bâbâ, el-ḫabîs-da ḫauwifak
we-maṣṣe demak bi-l-ḫijâna we-neššifak
wista'mil et-tezwîr we-ġaššak el-le'îm,
min-ba'de-mâ kân ṣâḥbak we-kân nedîm!

Ġ. jabnî, ġadarni wiḥtakarni da-l-la'în,
arûḥ li-mîn waškî li-mîn, jâ muslimîn?!
S. uṣbur! laḳaṭṭaš widâno warbuṭo (73)
bi-ḥabl-ḳinnib fi-ṭ-ṭâḥûn wašḥaṭo!
Sl. jâ ṣâḥbî, kull-el-ġaḍab wa-l-'azrana
mâ-jinfa'akši — fuḍḍihâ balä ṣaġrana!
hänä bäläd-ḥukkâm! mâ hûwa bi-d-drâ'!
û-mîn jeḫâlifhâ we-kân lo ḥaḳḳ ḍâ'!

el-manẓar es-sâlis.

U. N. u-Ġ. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.

U. N. ḫabar êh? mašûm, jâ nâs, dalli basma'o!
Ġ. ḫabar gedîd min-el-fiḳî, Allâh jiḳṭa'o! [66]
âdî gazâ-l-ma'rûf we-ḥaḳḳ-el-iktirâm
wa-l-i'tinä bi-ibn-ez-zinä wibn-el-ḥarâm
we-'âmlo fi-l-bêt aḫûjä da-l-'awîl
û-melebbiso gibbä we-lo burnus ṭawîl,
we-kulle-jôm fi-l-ḫêr 'andi aġmizo
we-katabti-lo bêtî we-bintî agauwizo,
welâ kafâh, ḥattâ baraz-lî da-l-le'îm
we-ḥabbe juġdurnî we-jiftik bi-l-ḥarîm
we-ba'dahâ ji'mil 'amâ'ilo wa-d-duman,
jiṭla' we-jištimnî 'ala-âḫir-ez-zämän,
wîrîd jiḫrib bêtnä we-jiḳfilo
kullo gazât-ḫêrî û-mâ-kunte a'milo!

B. meskîn, jâ Maṭlûf!
U. N. mîn ḳâl-lak kidä?
û-mîn jeṣaddaḳ-fîh 'amâ'il zêï-di?
Ġ. izzêï mâ-jigrâ? (74)
U. N. da minhum lô ḥasad!
Ġ. nânä! kalâm, jâ umm, jiḳṭa' fi-l-gäsäd!
U. N. ṭûl-'omr ašûf, elli hänä mit'aṣṣabîn,
kullak 'alêh da bi-ś-śimâl we-da bi-l-jemîn!

Ġ. weš daḫal el-'oṣba kemân fillî-gara?
lă-hŭ-inti dîmâ tisma'î-lî min-wara?

U. N. mâ-tiftikir? wintä ṣaġîr kunte aꜣûl,
inn el-ḥasad ʻala-ṭ-ṭaijibîn dîmâ jeṣûl
we-ahl-el-murûwa fî-ḥasad ilä-l-äbäd
wa-l-ḥâsidîn tifnä welâ jifna-l-ḥasad!
Ġ. muš ʻala-l-ḥasad! ḥatta-'smaʻî lilli wa aʻ! [67]
U. N. âho bardihâ fitnä we-ʻâwid tirtifiʻ!
Ġ. da šê naẓarto, jâ welîjä, bi-l-ʻojûn!
U. N. di bardihâ fitnä we-ġêr-da lâ-jekûn!
Ġ. da šê jekaffar, jâ welîjä, ismaʻî! (75)
izzêï? amm-aꜣûl: šufto! we-bardik tirgaʻî!
U. N. wa-n-nâs lahâ alsun mabârid [1]) ḥâmja,
tirmi-l-bari min-ḥakkihâ fî-dâhja!
Ġ. ammâ kalâm bârid! baꜣûl: anä re'êt!
šufto! naẓarte bi-l-ʻojûn û-mâ-rawêt!
afḍal aꜣûl: šufte we-ra'êt, šufte we-ra'êt,
šufte we-ra'êt, šufte we-ra'êt, šufte we-ra'êt!
U. N. êwa! el-ʻazâb-da, jâ ḥabîbî, bess lêh?
bard en-naẓar jiḫtî û-mîn jirkin ʻalêh?
Ġ. jâ muslimîn! kân maꜣṣido baʻd-el-kalâm
juhḍun ḥarîmî jaqaẓa! muš fi-l-manâm!
U. N. kân jilzamak tuṣbur, tešûf, eš-âḫrito,
ḥattâ jîꜣaʻ-lak šê, tiʻraf tisbito!
Ġ. jâ hûh! jibꜣa kân murâdik asṭibir
wašûf bi-ʻênî, elli baꜣa mâ-jinzikir!?
B. wintä kemân min-ḥaiï-mâ-ʻazzabtinä, [68]
šufnä we-ꜣulnâ-lak we-lêh keddibtinä?
Sl. û-baʻdi-di nifḍal neꜣûl nifḍal naʻîd?
mâ-nešûf ṭarîꜣa min-ꜣarîb wala baʻîd?
hûwa tanninä (ed. 2) saktîn ʻalêh, lammâ jedûr,
jetimm šuġlo waḥnä nâzlîn fî-hudûr?
S. wallâhi! da-l-ḫanzîr lakassar ḍabbito (76)
wamzaʻ el-ꜣufṭân waꜣaṭṭaʻ gibbito!
A. ammâ anä, elli aʻrafo, inno min-zemân
ḥallaꜣ ʻala-l-amlâk welli kân, kân.
Sl. li-Ġ. mâ-dâm-inno ḫad maʻo kull-el-ḫigag
welâ sa'al ʻan-šê, jekûn, lammâ ḫarag,
dilwaꜣt li-l-ꜣâḍi we-li-l-muftî jerûḥ
we-danne bi-s-sikkîn jewassaʻ fi-l-gurûḥ!
mâ-kanše lâzim, jâ aḫî, temekkino
min-kull-amlâkak we-tirgaʻ tiġbino!
Ġ. el-ḥaꜣꜣ bi-jeddak waʻmil êh fî-da-n-nakad?
itḥakkim eš-šêṭân we-amr-Allâh nafad!
Sl. mâ-biddehâš illâ ṭarîꜣat-muṣṭalaḥ
û-nelâjim el-garḥ el-kebîr, elli-nfataḥ.

[1]) So verbessere ich (mit ed. 2) das مبارد des Textes.

A. lau kân ‘elmî, inn el-ḥigag fî-ḥôzto
wa-l-milk kullo inkatab ‘ala-zimmito,
mâ-kunte wassa‘te el-‘ebâra-di kidä
welâ balaġnä fi-l-ginân li-l-ḥaddi-di.

Ġ. (jeȝûl li-B., lammâ ješûf ‘Abd-el-‘âl muȝbil)
šûfì-r-râgil-dä, jâ Bihânä, ‘âuz êh!?
meskîn Ġalbûn, mîn baȝa jis’al ‘alêh?

el-manẓar er-râbi‘.

Ġ. u-U.N. u-A. u-M. u-Sl. u-S. u-B. u-‘A.‘A.

‘A. ‘A. li-B. (fî-âḫir-et-tijâtrô)
ȝûlî li-sîdik bess kilmä bi-l-‘agal! (77)

B. uṣbur hänä, lammâ’šûf, kêf el-‘amal! [69]
‘A. ‘A. anä magîjä ‘andukum, lau ti‘rafîh,
mâ-kanše zâbiṭ zêï-ḥâlî tiksifîh!
wizâ diri sîdik, jebûs îdî anä,
lau-lâ bišâret-ḫêr, mâ gêtkum hänä!
B. wismak êh?
‘A. ‘A. ȝûlî: rasûl û-bâ‘to
eš-šêḫ Matlûf, lagl jâḫod ḥâgto.
B. li-Ġ. da ȝâl: rasûl min-‘ande-Matlûf gi-lak,
arûḥ aȝûl-lo di-l-waȝt jeḫušši-lak?
Sl. li-Ġ. lâzim terûḥ-lo bi-l-‘agal we-tisma‘o.
lau-lâ ma‘o ḥâga, lammâ kân šaija‘o.
Ġ. li-Sl. jekunše maȝṣûdo, jigi û-niṣṭiliḥ?
Sl. li-Ġ. ȝûm bess, intä, kellimo, tannak teliḥḥ,
lâkin, iza-tkellimte, itkellim bi-luṭf,
û‘â te‘îb wajâh au tiḥkî bi-‘onf!
‘A. ‘A. li-Ġ. minnî ‘alêk, jâ sîdî, azka-s-salâm,
Allâh jeḍurr, elli jeġimmak bi-l-kalâm!
wâgib ‘alêjä, innî asurrak wašrahak (78)
wagîb-lak el-alfâẓ, elli tefarraḥak!
Ġ. el-‘afu! anä maksûf minnak fi-s-su’âl,
jâ haltara ismak êh, jâ faḫl-er-rigâl?
‘A. ‘A. el-ism ‘Abd-el-‘âl û-bälädi-l-Ma‘ṣara
we-kunte mekkâs bi-l-amâra fî-Ṭurra,
wa-l-jôm anä ȝauwâs, we-lî ‘ešrîn sänä [70]
a‘raf abûk wa-s-sitt, ummak, sittinä;
û-bess gêt fî-amr min-‘and-el-mudîr
we-ȝâl-lî: sellim ‘ala-sîdak ketîr!
Ġ. el-amr-di fî-êh, warri, lammâšûf!
‘A. ‘A. di bess kilmä bi-l-ḥanak, muš bi-l-ḥurûf;
ȝâl: ‘azzilû min-el-bêt welâ-tit’aḫḫarû,
lâ-budd aṣḥâbo ȝawâmak jiḥḍarû!
Ġ. bitȝûl êh? biddak ne‘azzil kullinä?
‘A. ‘A. ummâl! ana gêt lêh we-lêh badḫul hänä?

di-l-wa᾿t ṣâr el-bêt fî-milk-el-fi᾿i,
eš-šêḫ Abû-Matlûf eṭ-ṭâhir en-ni᾿i,
we-kull-amlâkak ba᾿et ʻala-zimmito
welli katabto intä, âhîjä ḥiggito!

S. li-ʻA. ʻA. rûḥ, fuḍḍihâ, jâ aḫî, mîn-da jismaʻak?

ʻA. ʻA. bess uskut intä, anä kalâmî muš maʻak! (79)
(wîšâwir ʻala-Ġalbûn)
anä kalâmî maʻ-sîdnä-da-l-laṭîf,
jiʻraf ma᾿âm-en-nâs we-lô malfaẓ ẓarîf
we-jiʻraf el-ḥukkâm we-jiʻraf el-uṣûl, —
bess uskut intä! hûwa kemân jiʻraf je᾿ûl!

Ġ. lâkin . . .

ʻA. ʻA. anä aʻraf, lau jekûn fî-elfe-kîs
we-gi-ṭ-ṭalab larbaʻ, tawarrad fi-l-ḫamîs
we-lâ jekûn ʻiṣjân minnak li-ṭ-ṭalab
welâ tugbur el-ḥâkim li-fiʻl-elli wagab.

S. hûwa kidä-l-᾿auwâs ʻêno meʻammaṣa? [71]
aẓunne biddak fi-l-ʻaṣâja meḥammaṣa,
û-bidâl-mâ-a᾿af maʻak waḥadditak,
anzil ʻalêk, lammâ ašarmaṭ gittitak!

ʻA. ʻA. li-Ġ. mâ-tesekkit ibnak-da ba᾿a wala jerûḥ,
baʻdên aktib wa-l-kalâm rîḥto tefûḥ
wawaḍḍab el-gurnâl wismak fîh-jebât . . .

B. (li-waḥdihâ:)
igrann ʻAbd-el-ʻÂl-da ṣâḥib-tabât!

ʻA. ʻA. anä aʻraf ahl-el-ḫêr wa-n-nâs-el-milâḥ,
jinḫîhum el-maʻrûf aktar min-es-silâḥ,
û-min-el-᾿aḍâjä kullahâ mâ-ḫadti-di,
illâ ʻala-šân-ḫâṭrak, jâ seijidî!
we-᾿ulte: jimkin, in-ata ġêrî bihâ,
jifḍal jeʻazzabkum we-jiʻmil ubbahâ.

Ġ. we-ġêr-ḫurûg-en-nâs ba᾿a min-milkihâ (80)
biddak kemân êh? jekeffi, nânä, fuḍḍihâ!

ʻA. ʻA. âho kidä astannä li-bukra fi-ṣ-ṣabâḥ,
lâzim ʻan-el-mafâtîḥ we-nezḥ-el-mustarâḥ,
wâdîni anä bâʼit hänä li-agl-el-amân,
û-maʻî ʻašaret infâr ʻasâkir wirdejân,
û-fî-amân-Allâh nebât maʻ-el-kamâl,
laglin jesâʻidûkum ʻala-na᾿l-el-ʻezâl;
dôlä na᾿awa kulluhum mutaʻâfjîn,
jekerkibû-z-zijâr û-mawăgîr-el-ʻagîn!
lau-kân ġêrî, kân jiʻmilše kidä
wîgîb rigâl ʻat-taʻab mitʻauwidä?
fî-ẓarfe-sâʻa jeʻazzilûkum bi-l-ʻagal
welâ-taʻab jib᾿a henâk welâ-zaʻal!

Ġ. li-waḥdo:
ḥaddiš jekûn šârib min-ummo mintili,
ʾelbo mešaʿšaʿ bi-š-šagâʿa mingili,
wadîh kâm bintû we-jidrab da-l-ḥomâr
keffên ʿala-ʿêno, jeṭîr minha-š-šarâr!
Sl. ûâ telaḥbaṭ fi-l-umûr û-tinḥimiʾ! [72]
S. wallâhi, anä min-di-l-umûr râḥ anḥiniʾ!
wa-l-ʿaʾl bîzaʾzaʾ wîdî biddihâ
bi-d-darb ʿala-l-malʿûn-dä amiddihâ!
B. wallâhi! ʿalêh aktâf zêï-l-maṭraḥa
we-lô ṣidâġ lagl-el-kufûf meṣallaḥa!
ʿA. ʿA. limmî lisânik wilzamî ġâjet-el-adab,
aḥsan min-imtä jekûn ismik inkatab!
Sl. li-ʿA. ʿA. (81)
jikfa kalâm, nânä, we-nâwilni-l-gawâb
witfaḍḍal intä, jâ aḫî, balä-ʿazâb!
ʿA. ʿA. futtak bi-ḥifẓ-Allâh intä û-mîn maʿak!
Ġ. Allâh jesimmak, intä welli šaijaʿak!

el-manẓar el-ḫâmis.

Ġ. u-U. N. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.
Ġ. li-U. N.
šuftî kidä, jâ umm, fiʿl-ibn-el-ḥarâm?
jâ haltara fiʿlo ḥalâl wala ḥarâm?
U. N. wallâhi, jabnî, iḫtarte fîh wa-l-ʿaʾl tâh,
ḥakkimte fîh es-Seijidä [1]) titlif nijâh!
B. lômak ʿala-nefsak âho minnak ʿabaṭ
wa-l-lôm ʿala-si-š-šêḫ ḥakam minnak ġalaṭ.
hûwa kalâmo ḥaʾʾ fillî aurado?
ʾâl: min kutur mâlo, ʾawâmak jifsido!
âho aḫad mâlak we-ḫalla l-ḫâl mâl,
laglin tiṣbaḥ mittiʾi min-ġêr-mâl!
Ġ. êwa, iḫrasi! mâ-ḥîltik ġêr-da-l-kalâm? [73]
Sl. li-Ġ. jalla binä, nešûf ḥîlä wa-s-salâm!
rûḥ ištikîh wiḥkî ʿala-ʾillet-ḥajâh (82)
we-ʿala-l-habâsa wa-l-fälät dalli nawâh
wiḥki ʿalli ṣâr minno fi-l-fälät,
da jebaṭṭal el-ḥiggä ʿalêh, izâ sabat!?

el-manẓar es-sâdis.

A. N. u-Ġ. u-U. N. u-A. u-Sl. u-M. u-S. u-B.
A. N. ṣaʿbân ʿalêjä aʾûl-lukum ʿala-da-l-ḫabar,
lâkin ḥês-inn el-umûr fîhâ ḫaṭar,

[1]) Nämlich en-Nefîsa, eine der angesehensten weiblichen Heiligen Aegyptens aus dem Hause der ʿAliden, † 208 H.

aḳûl-lukum ʻalli balaġni ʻan-ḳarîb,
ḫabar muḥaḳḳaḳ arsalo wâḥid ḥabîb,
šaijaʻ jeḳûl: ḫalli-l-gamâʻa jihrabum
we-lau-innahum jitgarbadu we-jitġarrabum,
aḥsan rama Matlûf fitan fî-ḥaḳḳukum
we-sellim eṣ-ṣandûḳ we-ḳâl: kân ʻandukum
we-ṣâḥib-eṣ-ṣandûḳ ṭafaš wintû es-säbäb
we-kân mathûm fî-fitan waja-l-ʻArab
withallaḳ el-bâša ʻalêkum winḥamaḳ!
šûfû ṭarîḳa li-l-hurûb, ḥês-ma-ttafaḳ
wa-ṣ-ṣâḥib elli aḫbar bi-da ma'mûr kemân,
jiḳbaḍ ʻalêk we-jirsilak ʻala-l-lumân!

Sl. we-Ġ. jibḳa-l-ḫabîs jâḫod gamîʻ-mâlak kidä
wîḥoṭṭe fîk ʻand-el-wezîr li-l-ḥaddi-di!

Ġ. râḥ aʻmil êh? mîn kân ʻârif, inno šeḳi?

A. N. jalla binä, balä šeḳî, balä fiḳî!
aḥsan tigi-l-ʻaskar hänä we-timsikak
û-teḍaijaḳ ʻalêk waḳt-el-hurûb kull-es-sikak,
inzil maʻi di-l-waḳt fî-ʻarabîtî,
wâdi elfe bintû ṣarr min-mâhîtî
wimši binä min-ġêr-baṭa! âdîni maʻak,
û-biêï-maṭraḥ, in terîd, anä atbaʻak,
ḥattâ nešûf maṭraḥ, jekûn fîh el-amân (83)
wa-ṣ-ṣabr kullo ḫêr ʻala-ḥukm-ez-zemân!

Ġ. Allâh jebârik fîk, jâ Aḥmed Nebîh! [74]
ʻamalte fîjä ḫêr, lâzim tiltiḳîh!
win-kân jeḳaddarni anä rabb-el-ʻibâd,
helbette mâ-akâfîk, jâ Aḥmed, bi-l-widâd
wintum ilâh-el-ʻarš jewarrîni wiššukum
fî-ḫêr we-juḥruskum wîtakaffal bukum!
Sl. iʻmil binä himmä we-ṭâwiʻnî we-ḳûm,
anä alêjä aḳḍi-lhum kull-el-luzûm!

el-manẓar es-sâbiʻ.

Matlûf we-wâḥid ʻaskari wa-s-sitt U. N. u-Ġ. u-A. u-Sl. u-M. u-(A) N. u-S. u-B.

Š. M. juẓbuṭ Ġ. wiḳûl:
ʻala-fên kidä râḥ û-mesarrab ḳawâm?
anä gâ'ib-lak arbaʻa min-en-niẓâm,
wa-l-ḥabs âho ḳâʻid bistannâk henâk,
wallâhi, jâ malʻûn, lawarrîk el-halâk!
Ġ. wîṣaḥḥ, jâ ḫâ'in, tegâzînî bi-dih
wa-l-ḫêr wa-l-maʻrûf fîk âḫro kidi!?
Š. M. ištim ḫalâṣak, kulli-da mâ-jinfaʻak!
ḥasbak ilâh-el-ʻarš, ʻanni jidfaʻak!
Sl. ammâ ṣaḥîḥ, ṣâliḥ we-râgil mittiḳi!

S. jâḫaiï! ittiɜâh en-nâr! da wâḥid šeɜî!
Š́. M. wintä kemân ištim ḫalâṣak winbisiṭ, (84)
'âwid tigi fi-l-ḥabs ganbo we-titribiṭ!
M. jâ midda'i et-taɜwa we-fi'lo ġêr-melîḥ,
tebeddil eṭ-ṭaijib ɜawâmak bi-l-ɜabîḥ!
Š́. M. da amr 'âli, elli ma'âjä abrizo, [75]
win-kân hûwa êï-šê billi lâzim aḥgizo!
Ġ. mâ-tiftikirš? el-jeddi-di, elli ḫallitak
ba'd-eš-šaḥâta miġtini we-raɜɜitak?
Š́. M. fâkir we-lâkin barḏ aɜûl bi-l-miftiši,
amr-el-ḥukûma afaḏḏalo 'ala-kulli-ši!
win-kunte ɜaddimt aṣ-ṣanî', mâ jitnisîš,
bess el-ḥukûma amrihâ zêï-mafîš?
Sl. ammâ mezauwir!
B. wibn hirmä fi-l-ḥijal,
jiɜdar 'ala naɜl-el-gäbäl 'ala-l-gäbäl!
lamma-ntä bi-jeddak amr, lêh titkettimo,
we-lêh sâkit min-zemân, ma tetemmimo,
'ala-šân-imrâto mântä nâwi tiġiššihâ
we-kân biddak bess, tâḫod wiššihâ
we-ḥîn 'ilim bi-l-ġašš witkellim ma'ak
we-ṭaradak min-bêtnä we-wazza'ak,
terûḥ tešâki fîh we-tirga' tuṭlubo
we-tihlik abdâno kidä û-te'azzabo
we-lêh kemân milko 'ala-ismak jiktibo [1])
we-tiɜbalo minno ɜawâm we-tislibo?
Š́. M. li-l-'askari: (85)
billâhi, teraijaḥni min-el-umma ez-zalaṭ,
hîja-l-awâmir, elli ma'ak di, 'an-ġalaṭ?
el-'askari: ḥês-innak inte ɜulte, lâzim araijaḥak
wasaḫḫanak 'ala-n-nâr, ḥatta asaijaḥak,
jalla 'ala-l-ḥâṣil ɜawâm imši ma'i,
tibɜa mezauwir, miḫtilis we-tidda'i?!
Š́. M. anä 'ala-l-ḥâṣil?
el-'askari: êwa!
Š́. M. bess lêh? [76]
el-'askari: anä ma'âjä sirr, mâḥkî-lak 'alêh! —
wi ûl li-Ġalbûn:
kun fî-amân-Allâh! kaffêt elli ẓalam,
mâ-dumte fî-sâḥet-Ḫedêwi zû-karam,
rabb-el-baṣîra en-nâfda bi-kull-el-umûr,
lâ jiɜbal el-gâïr welâ 'omro jegûr,
iza naẓar, ji'raf bi-mâ-taḥwi-l-qulûb,
win-ra'âh ġaššâš, 'ala-îdo jetûb,

1) So ed. 2; ed. 1 baktibo

ma'ṣûm 'an-el-aġrâḍ fî-mâ jif'alo!
subḥân man ḫalaq el-gamîl we-kemmilo
we-gamî'-ahl-el-ḫêr te'îš fî-dôlto,
û-temût gamî'-ašrârhâ min-saṭwito,
kân el-ġabi Matlûf a'raḍ-lo kalâm
we-ḥabbe jusbuk ṣan'ito min-ġêr-malâm,
qâm baṣṣe fi-ˀelbo bi-nâqid-nâẓro,
'irif gamî'-mekro û-mâ qad dabbaro,
we-ḥabbe jirmi-fîk kalâm we-jithimak,
waqa' bi-nefso fi-l-ḫaṭîja winhamak,
ḥattâ ittaḍaḥ ġiššo û-bân dägälo gihâr — (86)
wa-š-šems mâ-tiḫfâš fî-wusṭ-en-nahâr —
ˀuṣro, el-ḥukûma amro, inni agi,
wagîb ma'i ḫaijâl û-wâḥid balṭagi,
û-ba'de-mâ jiẓhar linä kull-el-waraˀ,
we-jiẓhar el-mâl, elli minnak saraˀ,
ninzil 'alêh bi-ḍ-ḍarb, ḥattâ nitlifo
û-neˀaṭṭaš ûdâno-l-kubâr we-nikfito,
û-tesergino fi-l-baḥr-el-abjaḍ da-n-nigis!
min-ba'de-mâ jâkul eṭ-ṭarîḥa we-jinḥibis (ed. 2) —
we-kulli-di min-faḍl-maulânâ 'alêk,
bi-l-'afu wa-l-ikrâm qad aḥsan ilêk!
B. el-ḥamdu-lillâh!
U. N. radd fî-ṣadri-n-näfäs!
A. gabar bi-ḫâṭirnä!
M. wâho-l-kelb inḥabas! [in'akas, ed. 2] [77]
Ġ. li-Š. M:
âho kidä el-ḫâ'in gazâh mâ-ḥalli-bo,
we-rabbunä jôm-el-qijâma je'azzabo!

el-manẓar es-sâmin.

U. N. u-Ġ. u-A. u-M. u-Sl. u-(A) N. u-S. u-B.
Sl. li-Ġ.
jikfâh kalâm mûlim we-jikfâh el-'azâb,
lâ intä Ilâh tânî welâ-da jôm-ḥisâb!
uṭlub min-Allâh, inn-ˀelbo jihtidi,
we-jif'al eṭ-ṭaijib welâ-jif'al radi!
wuškur Ḫedêwînä! bi-'adlo anṣafak! (87)
wikfâk šerr-el-ḫâ'in, elli ḫauwifak!
Allâh jeṭîl 'omro we-angâlo-l-kirâm,
mâ-zâl bênnä zikruhum 'ala-d-dawâm!
jeqûlu-l-gamî':
Allâh jeṭîl 'omr-el-Ḫedêwî 'ala-d-dawâm,
we-jiḥfaẓo we-jiḥfaẓ angâlo-l-kirâm!

ÀMÌN.

Glossar.

أبلسة s. بلس.

افيون afjûnä. gute Stimmung 10, 6 [1]).

امر amârä. Zeichen, Merkmal; bi-l-a., hervorstechend, wohlbekannt 78, 6.

انجر angar, Schale, Napf 13, 8.

اوى awa, Lärm, Unruhe 25, 1.

ايّا îjâk, hoffentlich 11, 12; 12, 5.

بحبح baḥbaḥa, unthätiges, neugieriges Umherschlendern, Tändeln 8, 33; vgl. Ztschr. XLI, 399; M. Ṣabbâġ's Gramm. ed. Thorbecke 52, 20 f.

بد mâ-biddehâš (illâ), es geht nicht anders an, (als dass) 67, 4; 71, 21; 76, 13; vgl. bidd Ztschr. XLI, 398.

برطش barṭûšä pl. barâṭîš, alter Pantoffel 50, 18.

برى VII inbara, abgeschlissen, abgenutzt werden, hier bildl. von der Wange, durch Kratzen, Reiben und Abwischen der Thränen 58, 13.

bari, frei, bar; min el-bijût barijä, heimath-, obdachlos. 9, 12.

بسبس basbasa, Klatscherei, Petzerei 48, 15; 55, 7.

بطرخ mebaṭraḫ (Arm), feist, derbe, plump 12, 12.

بلس ablasa, Wesen oder Thätigkeit des ابليس 46, 20; 48, 16.

بم bim, Muck; bim-sagen, sich mucksen 59, 24; vgl. هب.

بهط VII hinneigen (zu), s. entscheiden (für) 14, 20. Die klassische Form der Wurzel ist بهظ, die vulgäre بهض; zu dieser verhält sich das ägyptische بهط, wie ġêṭ (Gemüsegarten) zu غيض, ba'uṭa (Filzlaus) zu بعوضة, maḫîṭ (Buttermilch) zu مخيض.

تختخ metaḫtaḫ, aufgegangen (Teig); hier bildlich aufgedunsen (Backe) 12, 11.

تلتل taltil, durch rauhes Benehmen, Tadel u. s. w. vertreiben 6, 10; 25, 16; vgl. Ousâma ed. Dérenbourg 152, 19.

ثبت tabât, „Festigkeit“, im schlechten Sinne: lästiges, aufdringliches Benehmen 10, 27; 79, 20.

1) Nach den Seiten der ersten Ausgabe.

جبر VII — 59, 3. 4 bietet ein Wortspiel: „wenn du mich zwingst, so lasse ich mich zwingen, aber springe aus dem Fenster und zerschelle in Stücke"; vgl. 64, 4 unten.

جذع magda'a, Wesen, Art eines gädä' d. h. eines tüchtigen, rüstigen Burschen 8, 24; vgl. Ztschr. XLI, 399.

جربد itgarbad, Mühseligkeiten ertragen 82, 12.

جرم tagrama, Wesen, Art eines mugrim, rohes, flegelhaftes Benehmen, Rüpelei 60, 19; 72, 19.

جرنل gurnâl, Protokoll 79, 18; vgl. Kremer, Aegypten II, 17: jetzt veraltet, statt dessen محضر mahḍar.

جرف III trotzen 46, 28.

جمم s. حمم.

حرس 8, 12 nuḥrus tijâbnä d. h. wir wollen nackt durchs Wasser waten und unsere Kleider dadurch schützen (trocken halten), dass wir sie über unsere Köpfe halten.

حضر ḥaḍîr, eine Art Vorzimmer 29, 4 v. u.: 67, 7 v. u.; vgl. حظير Dozy suppl. I, 302 a.

ḥaḍîra, Bezirk, Raum: bildl. Anlage, Charakter 57, 6.

حكر VIII erbpachtlich benutzen: bildl. (eine Person) ausnutzen, schinden, rupfen 72, 2 v. u.

حلم ḥalîma, eine Art Laus 22, 24.

حمر ḥamri we-gamrî, hastig, holter-polter, Hals über Kopf 65, 18.

حمل ḥamal hemm fûlân, mitempfinden, an Jemds. Sorge Antheil nehmen 56, 2 v. u.; vgl. Dozy suppl. I, 325 b.

حيّ — من حيّ ما so viel auch, so oft auch 11, 4; 40, 16; 46, 9; 54, 7; 68. 4 v. u.; 75, 15; vgl. Hazz el-kuḥûf 85, 25 (Bul.) = 89, 8 (Lithogr.) حيّ مَن mancher, viele: Spitta's Contes XI, 12 me-ḥaiji statt min ḥ.; Habicht, epp. arab. p. 21, 10 من حيّ اوقات manches Mal: auch حيلا Landberg, proverbes, I gloss. p. 364.

ختن ḫatan, i, beschneiden: bildl. gefügig machen, knechten 18, 12: 40, 6 v. u; 49, 5; 56, 5 v. u.

دثر dâtir, altersschwach, untauglich 42, 18.

دجل dägäl, was der دجّال thut und denkt, List, Bosheit (vgl. أبالسة) 86, 1.

دعق VII heftig bewegt werden (Herz) 34, 16.

دمن duman, Falschheit, Verschlagenheit 50, 4 v. u.; 69, 4; 73, 19. Ich vermuthe, dass es als Plural des modernen dumnä, Dominospiel, betrachtet werden muss und also zunächst „Spielerkniffe" bedeutet.

دهلز dahlîz, beschwatzen, herumbringen 63, 8.

دوم dôm 23, 5 und dîmâ 53, 5; 54, 11; 74, 8. 10 „beständig" gehören mehr der ländlichen Mundart an.

ركب, 10, 7 v. u.: „er reitet auf seiner Dummheit und galoppirt darauf", er hat ihn ganz in seiner Gewalt und treibt und lenkt ihn, wie er will.

ركك, rekk, Verlass, Sicherheit 33, 18; 66, 1. 22 vgl. El-Tantavy's traité p. 64.

زرق jüngere Wurzel statt ذرق. Mit dem dünnen, wässerigen Auswurf gewisser Vögel wird hier (29, 2 v. u.) der Speichel (Qualster) der in Aegypten als nothwendiges Uebel betrachteten Berbern (Nubier) verächtlich verglichen.

زقزق; 80, 6 v. u.: „das Herz ist so bewegt, als ob es springen wollte".

سدد sedd, sicher, fest, stets 8, 22; 16, 3 v. u.: 57, 4 (mehr Bauernsprache).

سرجن sergin (türkisch), verstossen, vertreiben 86, 9.

سرمح sarmaḥa, Umherstreifen, Pflastertreterei 8, 5 v. u.; 23, 6.

سفسف sefsif, zu sich nehmen (Speise, Trank, Tabak) 29, 2 v. u.

سلك silik, a „in Gang kommen", sich zu helfen wissen, aus schwierigen Lagen sich geschickt herausziehen 10, 11 v. u.; 62, 3.

سهت II sehhit, starr, gedankenlos, verdutzt hinblicken 60, 9.

شخط I šaḫaṭ, u, rauh anfahren 21, 15.

شقع zerreissen, zerkratzen 58, 13.

شمط šamaṭ, u. verschwinden lassen (ein Huhn), schnell vertilgen 12, 2 v. u.

صربع ṣarbaʿa, Hetzerei, Uebereile 65, 20.

صرر ṣarr, baar 82, 3 v. u.

صير maṣîr (masîr) „Ausgang": maṣîrak tintibih, schliesslich wirst du zur Einsicht kommen 61, 16 vgl. 22, 3.

ضحضح ḍaḥḍaḥ, niederdrücken, zermalmen 71, 5 v. u.; vgl. ضحضاح pl. ضحاضح seichte Stellen (eines Teiches), ʿAbd-al-laṭîf el-Baġdâdi, über Aegypten 47, 14 (ed. Cair. 1286).

طرح maṭraḥa, Backschaufel 80, 4 v. u.

طرم II ṭarrim, (den Schlangen die Zähne mit einem dicken wollenen Lappen) ausbrechen, bildl. 71, 5 v. u.

طقطق ṭaḳṭaḳ, in „klingender" Münze 10, 5 v. u.

طول maṭâl, Wunsch, Verlangen 53, 17.

عبط ʿabaṭ, närrisches, unverständiges Benehmen 81, 13.

عجرف ʿagraf, sich starr, hart, theilnahmlos benehmen 39, 4.

عدد ʿiddä, das klassische ʿudda. Von der Bedeutung „Werkzeug, Geräth" haben sich unzählige andere abgezweigt; hier (23, 17) ist es das, was zur Ausrüstung eines Todten gehört.

عربد ʿarbid, schwiemeln, die Schranken der häuslichen Sitte, der Familienzucht überschreiten 9, 26.

عرفش ʿarâfšä, von der häufigen Redensart mâ-aʿrafše „ich weiss (es) nicht" gebildet; Umm-en-Nîl spielt eine Figur, zu der Jeder sagt: mâ-aʿrafše, die Niemand einer höflichen Antwort würdigt 4, 19.

عقبل ʿoqbâl, gebildet aus عُقْبَى لِي wohl (Heil) mir! 23, 16.

عقل ʿaḳal, i, 1) binden, 2) begreifen. Wortspiel damit 15, 25. 26.

علق II muʿallaḳa, List, Kniff 26, 20.

عمد ʿomdä pl. ʿomad, ist bei den Bauern und Beduinen Aegyptens der altangesessene Gross-Grundbesitzer, der ländliche Patrizier 22, 11.

عنت s. عود.

عنتل ʿantîl, das klassische ʿuntul, rauh, heftig, wild 55, 17.

عود 35, 11 we-lâ ʿantî (ʿinti) tešûfi, du wirst nicht mehr sehen — sachlich dasselbe wie we-lâ ʿudtî (ʿutti, ʿitti) t., was ed. 2 geradezu dafür einsetzt. Das „n" scheint hier also epenthetisch zu sein, während das Hülfsverbum عاد im Syro-Arabischen umgekehrt einer Abschleifung unterliegt (Landberg, provv. I p. 416). Zum Gebrauche von عاد vgl. Matlûf 21, 3; 33, 16; 69, 11; 72, 3. 4; 74, 13; 84, 2; Tantavy's traité p. 52. 71; Habicht's epp. arab. 27, 11; Wetzstein: Ztschr. XXII, 126 f.; Hazz el-ḳuḥûf 45, 21 (Lithogr.).

غبن ġaban, i, ärgern, reizen 76, 10.

غجر II ġaggar, für einen ġagari halten 4 ult. Ueber die غجر vgl. Kremer, Aegypten I, 138 ff.; Paton, hist. of the eg. revol. (1 ed.) II, 258.

غلب ġulubte (ġilibte) sâktâ-lak, ich habe es satt, noch länger zu dir zu schweigen 5, 4 v. u.; vgl. Dozy s. v. und zu der fu'ul (fi'il-)-Form Ztschr. XLI, 391.

II quälen 40, 2. V pass. 12, 14.

غندق ġandaḳ, sich mässigen, bescheiden auftreten 14; 13; vgl. Dozy s. v. قندق.

فخفخ faḫfaḫa, eitle Prahlerei, Wichtigthuerei 22, 14.

فرشح faršaḥ, die Beine spreizen 37, 2: „den 'Anbar habe ich nun beschnitten, aber Sa'îd wartet noch auf mich, mit gespreizten Beinen daliegend" d. h. die eine Partei habe ich glücklich gewonnen, aber die andere macht mir noch Mühe.

فشر VIII bi-l-miftišir, ganz offen, vor Aller Augen 38, 2 v. u.; 49, 30.

فضض fuḍḍik (23, 19) halt an! schweige! bietet ein weiteres Beispiel zu dem von Spitta (Gramm. § 140 c) verzeichneten Falle, dass ein Verbum (abgesehen von denen der geistigen Wahrnehmung) scheinbar ein Reflexivpronomen als direktes Objektssuffix zu sich nimmt. Gleicher Art ist دَعكى منه (laissez-le) Tantavy's traité p. 82 und die Formen tannak (tannik) des ursprünglich verbalen tann (Ztschr. XLI, 397). Ich finde die Erklärung dieser Erscheinung darin, dass der Begriff der verbalen Funktion hier verloren gegangen ist und die fraglichen Formen zu Partikeln erstarrt sind vgl. bessak (nur du!), henâkhâ (sie da!), fênhâ (wo sie?), (Spitta, Gr. p. 74), vielleicht auch âdînî (da bin ich!), und das ursprünglich nominale Suffix in šawâmak (du schnell!), ḫalâṣak (du zu Ende! Matlûf 83, 4 v. u.; 84, 1). In allen diesen Formen vertritt das Suffix unser persönliches Fürwort mit demonstrativer Kraft; hierzu bietet das Aethiopische Parallelen (Prätorius' Gramm. §§ 38. 79). In Betreff der Ableitung des tann (dann) aus تمّ verweise ich nachträglich 1) auf die in Palästina übliche Form temm, 2) auf van den Berg, Hadhramout p. 273 (bis) تمّينا منتظرين und wir verharrten wartend, 3) auf Notices et Extraits XXVIII, 1 p. 171 planche l. 9 unten: تمّوا سايرين und sie gingen weiter, 4) auf das fellaḥisch noch gebräuchliche jetinn, bîtinn.

فعل VII stark erregt sein 39, 6.

فلفص falfiṣ, sich losreissen 36, 7.

فرقف krimpen 6, 3 v. u.; vgl. el-Bistânî s. v.

فشلح = فشلخ VII sich aus dem Staube machen, s. scheren, s. packen, verduften 69, 5.

قلش I und intensiv II stutzen, abschneiden 73, 1; 86, 8; ebenso in der von Dozy angeführten Stelle aus 1001 N., deren von Fleischer (Klein. Schr. II, 2, 708/9) gegebene Deutung mir, verfehlt zu sein scheint.

قفش ʔafš, unüberlegtes Geschwätz 15, 25.

قلب ʔelbî ʿala, ich bin besorgt um 70, 6; 71, 3; vgl. Tantavy's traité p. 63.

قلس II verspotten, lächerlich machen 30, 12; vgl. hebr. קלס.

قمص II (Esel) wider den Stachel löcken, hinten ausschlagen; bildl. von spröden Weibern, sich sträuben 60, 24; vgl. Hazz el -kuḥûf 46, 24 ff. (Lithogr.).

كرمش kurmêš pl. karâmîš, Runzel, Falte 8 ult.

كلاه kulâh, die hohe persische Mütze; bildl. râgil kulâh, un gros bonnet, mit dem Nebenbegriff raffinirter List 29, 9.

لبش II melebbiš, trügerisch, versteckt, verschlagen 16, 2; 61 ult.

ماجر mâgûr pl. مواجير d. i. mawâgîr 80, 10; vgl. Dozy suppl. I, 10 b. II, 569 b; de Goeje, gloss. geogr. s. v. إجّان. Jetzt ist es ohne Zusatz die unter dem زير stehende Schüssel, welche das durchlaufende Wasser auffängt. Da dies Gefäss in Kairo oft den Beinamen „el-maġrabi" führt, ist der Ursprung des Wortes vielleicht in einem der berberischen Idiome zu suchen.

مرقع itmarʔaʿ, schäkern, scherzen 9, 7 v. u.

مسح masaḥ gûḫ fulân, das Tuch (den Tuchrock) Jmds. streicheln, durch unterwürfiges, schmeichlerisches Benehmen Jmdn. zu gewinnen suchen 72, 15; vgl. مسح عطفه Dozy suppl. II, 589 a; und Kremer, Beiträge II, 54 [480]. „Bei uns giebts keinen geraden Gang der Dinge", sagte neulich ein alter Schulmeister wehmüthig zu mir, — „bei uns ist Alles" — und hier strich er mit seiner Hand über meinen Rücken.

مسيح el-mesîḥ, der falsche Messias 16, 24; vgl. Goldziher's muhammed. Studien I, 239 A. 3.

نجر s. أنجر.

نخى IV nachgiebig machen, 79, 5 v. u. VIII (vulgär) itnaḫa, sich fügen, nachgeben 28, 15; 54, 11.
naḫwa, Nachgiebigkeit 28, 16.

نشق II eine Prise anbieten 10, 16.

نطر naṭar, u, mit Schimpfworten überhäufen 21, 15. Die Volksetymologie fasst es als „beregnen"; mir ist es wahrscheinlicher, dass naṭar eine Nebenform von natar = نتر (vgl. Dozy s. v.) ist. Vgl. auch طور = تور 15, 26; طيّار (Strom) jüngere Form von تيّار u. s. w.

هب hab, Muck 24, 9; vgl. bim.

هبب hibâb, Russ; bildl. lèlä h., trübe, traurige Nacht 13, 13; râgil h., armseliger Tropf 67, 20 vgl. 70, 3 da'wa mehebbibä, eine verwünschte Geschichte.

هتت V ithettit, immer das grosse Maul haben 59, 14.

هدر hudûr, Gebrumme, Gemurmel 75 ult.

هلش II helliš, lang herunterhängen (Bart) 21, 11.

هيص mahjaṣa, Schamlosigkeit 48, 7 v. u.

ورد II abliefern (kaufmännisch) V pass. 79, 9; vgl. Kremer's Beiträge II (1884), 70 [496].

ورديان wirdejân, Zollwächter 80, 6.

Berichtigungen.

S. 47, 25 statt itġall*a*bet lies itġall*i*bet.
S. 47, 26 statt itɛall*a*bet lies itɛall*i*bet.
S. 49, 25 statt š*u*rbet lies š*e*rbet.
S. 57, 18 und 61, 5 statt idd*e*bb*i*ri lies idd*a*bb*a*ri.
S. 61, 19 statt itḥ*e*ggigi lies itḥ*a*ggigi.

Ueber die Texte des Buches von den zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben.

Von

Th. Nöldeke.

Wie schon Comparetti[1]) und Basset[2]) dargelegt haben, zeigt die Rahmenerzählung der „zehn Vezire" so viel Aehnlichkeit mit der der „sieben Vezire" (Sindbâdh), dass sie nicht wohl unabhängig von einander sein können. Und zwar ist es so gut wie sicher, dass wir in den „sieben Veziren", wie sie uns durch den syrischen, den alten spanischen und im Ganzen auch durch die arabischen Texte dargestellt werden, die in die Handschriften von 1001 Nacht aufgenommen sind, das Urbild, in den „zehn Veziren" die Nachahmung haben. Basset weist darauf hin (S. X), dass letzteres Buch viel einheitlicher ist, als sonst derartige Sammlungen von Geschichten zu sein pflegen, und dass sich alle wesentlichen Züge der Rahmenerzählung in den einzelnen Geschichten wiederfinden. Zu dem, was er giebt, lässt sich noch einiges hinzufügen: Abû Sâbir (III)[3]) kommt aus der Gefangenschaft frei wie der Sohn Âzâdhbacht's; den ungeduldigen Prinzen (IV) überwältigt die Karavane, die er als Räuberhauptmann angreift, wie den Sohn Âzâdhbacht's; Abû Tammâm (VIII) wird einer sträflichen Verbindung mit der Königinn angeklagt wie dieser, und ebenso wird die Frau Dâdhbîn's (V) des Ehebruchs beschuldigt. Mit Recht sagt jener Gelehrte (S. IX), diese Eigenthümlichkeit deute auf spätere Entstehung. Während Sindbâdh einst im Pehlevî und wahrscheinlich auch im Sanskrit oder Prakrit vorhanden war, spricht vieles dafür und nichts dagegen,

1) Ricerche intorno al libro di Sindibâd (Milano 1869) S. 5.

2) In der Einleitung zu: Contes arabes. Histoire des dix vizirs traduite et annotée (Paris 1883) S. IV ff. — Vgl. noch Clouston, The book of Sindibad (Glasgow 1884. Privately printed) S. XXXI ff. — Ueber Sindbâdh mag man meinen Aufsatz ZDMG. 33, 513 ff. vergleichen.

3) Mit den römischen Ziffern bezeichne ich die Ordnung der Erzählungen in den gedruckten arabischen Texten, die freilich nicht die ursprüngliche sein wird.

dass die Geschichte des Àzâdhbacht und seines Sohnes erst muslimischer Herkunft ist.

Von vollständigen orientalischen Texten dieses Buches standen uns bis jetzt zu Gebote [1]): arabisch der von Knös [2]) und der damit identische in Habicht's 1001 Nacht [3]) und persisch der von Ouseley [4]) und der damit übereinstimmende, aber correctere von Kazimirski [5]). Ferner haben Jaubert im Journal asiat. 1827, 1, 157 ff. und Davids in seiner Grammar of the turkish language (London 1832) 171 ff. einen Abschnitt aus der uigurischen Uebersetzung in Transscription herausgegeben [6]). Endlich hat Barthélemy eine mündliche Erzählung im heutigen Libanon-Arabisch genau aufgezeichnet, welche aus der Hauptgeschichte und zwei von den eingelegten besteht [7]). Hierzu kommt nun jetzt ein weiterer arabischer Text, welcher das umfangreichste Stück der Contes arabes, édités par le P. A. Salhani [8]) S. J. (Beirouth 1890) bildet. Dieser Text steht dem von Knös und Habicht sehr nahe, ist aber, wie erst aus einer Vergleichung von Handschriften erhellt, etwas ursprünglicher. — Manuscripte der Geschichte giebt es ziemlich viele [9]); sie dürfte sich in den meisten leidlich vollständigen Exemplaren von 1001 Nacht finden. Ich habe vier arabische Handschriften vor mir, drei Gothaer [10]) und eine Herrn Dr. Reinhardt, Dragoman in Zanzibar, gehörige [11]). Der Text der in sehr deutlichem Karschûnî geschriebenen

1) Eine Beirûter Ausgabe, welche den Text „beträchtlich vermehrt und dem Geschmack der Orientalen anpasst" (Salhani in dem gleich aufzuführenden Buche S. 6) ist mir nicht bekannt geworden. Eben so wenig eine in Cairo 1886 gedruckte (Catalog der vicekgl. Bibl. in Cairo Bd. 5, 84). Die angebliche Uebersetzung aus dem Syrischen durch مشيل جرجى عورا bedeutet wohl nur eine Umschrift aus dem Karschûnî.

2) Historia decem Vezirorum. Göttingae 1807.

3) Bd. 6, 191 ff.

4) The Bakhtyar Nameh London 1801 (mit englischer Uebersetzung).

5) Lithographiert; nach Basset (S. XX) vom Jahre 1839. Das mir vorliegende Exemplar der Gothaer Bibliothek ist s. l. e. a.

6) Nach der Oxforder Handschrift vom Jahre 838 (1435).

7) Journ. as. 1887, 2, 260 ff. Die eingelegten Geschichten sind II (295—315) mit Hinzufügung des Holzhauerlebens und Schatzfundes aus andern Erzählungen und I (319—329).

8) صلحاني.

9) Sogar die grosse Cairiner Bibliothek, die alles, was nach populärer Litteratur aussieht, möglichst fern hält, besitzt eine Handschrift des Buches (Catal. Bd. 5, 87).

10) Es erscheint fast unnöthig, die oft erprobte Liberalität der Gothaer Bibliothek zu rühmen. Ausser den Handschriften hat mir die Gothaer Bibliothek zu dieser Arbeit auch gedruckte Bücher geliehen, die damals zufällig der unsrigen noch fehlten.

11) Inzwischen mit einer Anzahl andrer arabischer Handschriften in den Besitz unsrer Strassburger Bibliothek übergegangen.

Gothaer Hdschr. 2652 (*G*) ist dem Salhani's so ähnlich, dass zwischen ihnen und der gemeinschaftlichen Quelle nur je etwa eine Abschrift stehn wird. Selbst in offenbaren Fehlern und im falschen Gebrauch von Formen der Schriftsprache (Tanwîn an falscher Stelle u. s. w.) treffen sie oft zusammen [1]). Vielleicht ist aber der Text von G etwas besser. Ganz am Schluss hat Salhani's Text allerlei Phrasen zugesetzt; Knös-Habicht und dazu die Gothaer Handschrift 2654 stimmen hier so gut wie durchgängig zu G. Die ebengenannte, sehr hübsch geschriebene, gleichfalls christliche, Handschrift 2654 (g) kürzt den Wortlaut ziemlich ab, steht aber in engem Verhältniss zu Kn.Hab. wie zu Salh. G, ohne jedoch einem dieser Paare näher zu stehn als dem andern. Der Text in dem sehr flüchtig, ja nachlässig und unschön geschriebenen Codex 2653 (γ) [2]), der eine Menge Geschichten enthält, hängt auch noch mit der vorhergenannten Gruppe zusammen, stimmt sogar manchmal im Wortlaut mit ihnen überein, weicht aber doch wieder sehr stark von ihnen ab, wenn auch selten im Sinne. Er ist ein schlechter Repräsentant einer Gestalt, die vor jener Gruppe manche Vorzüge hat. Allen diesen Texten steht nun gegenüber der in der Reinhardt'schen Handschrift von 1001 Nacht [3]) (*R*). Die wörtliche Uebereinstimmung mit jenen ist ziemlich selten, und auch sachlich sind die Unterschiede nicht unbedeutend. So fehlt, wie in den persischen Texten, die — ziemlich unpassende — letzte Geschichte. X steht in R vor IX und weicht, was viel wichtiger, materiell von den andern Texten sehr ab und zwar wieder im Einklang mit den persischen. Solche Uebereinstimmungen finden sich auch sonst vielfach; ebenso, soweit man nach dem einen Capitel urtheilen kann, mit der uigurischen Uebersetzung. Die Abweichungen haben also zum grossen Theil das Präjudiz der Richtigkeit. Hat die Sprache in R auch beinahe ebenso viel Vulgarismen und Fehler wie in den andern Texten (nur γ geht darin weiter), so zeigen sich in jenem doch oft noch rhetorische Sätze und Reime, auch abgesehn

---

1) Auch die drei übrigen von Salhani herausgegebenen Geschichten stehn (nebst anderen) in der Gothaer Sammelhandschrift.

2) Ueber die Gothaer Handschriften vgl. den Katalog von Pertsch unter den betreffenden Nummern.

3) Die Gestalt der Erzählung in Habicht's und die in Reinhardt's 1001 Nacht sind also am allerstärksten verschieden; aus dem Vorkommen der Geschichte in einem Exemplar von 1001 Nacht ist daher nichts über deren besondere Beschaffenheit zu erschliessen. Ganz gleichgültig ist es auch für das Verhältniss der Texte, dass R die Geschichte in directe Verbindung mit der vorhergehenden und der folgenden bringt. Zâdhbacht ist da der Sohn und Nachfolger des علي بشار (= علي شار Bûlâq [2] 2, 180 ff. = علي بشير Hab. 7, 262 ff.), und sein Sohn erzählt nach seinem Tode die Geschichte von der „Erzstadt" (die in Hab. wenigstens auch unmittelbar nach den zehn Veziren folgt). Diese Verknüpfung ist rein äusserlich.

von den ganz geläufigen Phrasen [1]), so dass man auf den Gedanken kommt, der ursprüngliche arabische Text sei einigermaassen rhetorisch verziert und wohl in ziemlich correctem Arabisch geschrieben gewesen [2]). Aeusserst selten ist es, dass sich dieselben groben Fehler in allen diesen Texten finden [3]).

Unzweifelhaft würde sich das Verhältniss der arabischen Texte durch Heranziehen weiterer Handschriften noch als viel bunter erweisen. Schwerlich ist daran zu denken, dass man den ursprünglichen arabischen Text auch nur einigermaassen herstellen kann, es müsste sich denn ganz unerwarteter Weise eine alte gute Handschrift finden; die bisher bekannten Handschriften sind alle jung. Selbst der Urtext der durch die Gothaer Handschriften und die Drucke dargestellten Gruppe liesse sich nur sehr annähernd reconstruieren, und die darauf verwendete Arbeit brächte wenig Nutzen. Die Abschreiber sind eben mit diesen Erzählungen vielfach ganz willkürlich umgegangen. Mitunter mögen auch Reminiscenzen aus andern Textgestalten eingewirkt haben oder Lücken einer Handschrift durch Stellen einer andern ausgefüllt sein, die einer verschiednen Classe angehörte [4]). Nur das ist gewiss, dass der Kn.Hab.'sche Text, der sich durch seine Einfachheit zu empfehlen scheint, dem ursprünglichen arabischen grade am fernsten steht.

Der bisher bekannte persische Text (Ousely-Kazimirski), der nach dem Königssohn, der die Geschichte erzählt und der darin *Bachtiâr* heisst, den Titel *Bachtiâr-Nâme* führt, weicht vom arabischen sehr ab und kann nicht wohl als der angesehn werden,

---

1) Mit كان فى قديم الزمان وسالف العصر والاوان kann auch eine schon ursprünglich ganz vulgäre oder doch schlichte Erzählung anfangen u. s. w.

2) Einzelne Reime auch noch in den andern Texten. So: وان لم تنتهى من هذا الكلام والّا جعلتك فضيحه بين الانام Salh. 45 G Kn. 49 Hab. 248. — γ ersetzt das Reimwort durch العالمين; g kürzt ab zu اذ لم تطيعنى والا جعلتك فضيحه بين الناس. In R fehlt diese Stelle.

3) So وانه عرظ للملك سفرا G (G setzt immer ظ für ض): فعرض للملك فى بعض الايام سفرًا; Salh. 45 ثم انه عرض للملك سفرا Kn. 48. Hab. 247; فعرض للملك بعد ذلك سفرا γ; فعرض للملك سفرًا g; فتفق للملك دارنين سفرا R.

4) Solche Handschriften sind ja oft recht schlecht gehalten. — Selbst ziemlich moderne Bestandtheile von Handschriften der 1001 Nacht lassen sich nicht mehr philologisch herstellen; so weicht der Text der reizenden Geschichte vom Schuster Ma'rûf in den Bûlâqer Ausgaben von dem in R im Wortlaut viel zu stark ab, um die gemeinschaftliche Urgestalt wiedererkennen zu lassen.

aus welchem der arabische geflossen ist. Seine Sprache ist sehr einfach; einige abgebrauchte Floskeln und wenige Verse beeinträchtigen diesen Character nicht eben. Täusche ich mich nicht, so ist er, obgleich in correcter Sprache[1]) abgefasst, ziemlich modern. Vermuthlich hat er seine letzte Gestaltung in Indien gefunden. Dahin deutet die Rechnung nach *Lak* (100,000) in der Geschichte vom ungeduldigen Prinzen. Auch stimmt dazu, dass nur dieser persische Text und die malaiische Uebersetzung[2]) in IV als Vater der Princessinn den Herrscher von Rom (رزم) haben, denn für einen malaiischen Uebersetzer ist eine indische Vorlage wahrscheinlich.

Nun hat sich aber ein sehr viel älterer persischer Text in dem Leydner Codex 593 (L)[3]) erhalten. Er ist nach der Unterschrift geschrieben von Jûsuf b. As'ad b. Jûsuf alkâtib allâlakî[4]) und vollendet Freitag den 6. Dhulqa'da 695 = Mittwoch den 5. Sept. 1296[5]).

Der Titel ist zum Theil durch Wurmfrass und Abreibung unkenntlich geworden. Wir lesen jetzt كتب بختيار نامه من تصنيف الصّدر العظم[6]) العلم ال[عم]ل المتبحر قدوه الادبا[7]) العَصر

1) Auf eine Einzelheit wie den, in der neueren Schriftsprache übrigens nicht auffallenden, schrecklichen Plural ديهات „Dörfer" Kaz. 48, 3 = Ous. 49 ult. (s. Salemann-Shukovski S. 25) ist kein Gewicht zu legen. So etwas könnte durch einen modernen Abschreiber in den ältesten Text hineingebracht sein.

2) Basset 183.

3) Ich habe die Handschrift auf meine Bitte natürlich sofort von Leyden erhalten. Die Liberalität der Leydner Bibliothek zu preisen ist fast noch überflüssiger als die der Gothaer. Wenn sich doch alle Bibliotheken daran ein Beispiel nähmen!

4) Letzteres ist wohl ein zum Familiennamen gewordenes „Schuster" (= لَالْكدوز): ebenso heisst ein Bruder des Schreibers, der seinen Namen auf das Titelblatt gesetzt hat, مجد الدين اسعد بن يوسف اللالكى (ich fasse das als M. Sohn des A.).

5) Freitag wäre allerdings eigentlich der 8. Dhulqa'da, aber das Datum ist nach dem Wochentage zu bestimmen. — Die Worte تسعين وستمايه sind zwar nur durch ein paar Züge ausgedrückt, die man auf den ersten Blick ungefähr دو وديد lesen würde, aber trotzdem ist die Entzifferung völlig sicher für den, der sich einerseits in die Hand des Schreibers hineingelesen und anderseits die sonst in der Handschrift angebrachten Daten beobachtet hat. Die schon erwähnte Beischrift des Maǵd addin trägt dazu die ganz klare Jahresziffer ٦٩٩. — Uebrigens hat schon Houtsma, wie er mir schreibt, das Datum richtig erkannt und die Handschrift für den neuen Catalog genau beschrieben.

6) Es sieht allerdings eher wie المعظم aus, sicher nicht الاعظم. Dass die unvollständig punctierten Wörter المتبحّر und الادباء sind, brauchte ich wohl nicht erst zu constatieren.

7) Sic.

مملكت . . . . . . الزمن. Da das letzte Wort ziemlich deutlich ist und eine Eulogie fehlt, so ist es so gut wie sicher, dass auch die kurze unlesbare Stelle nicht den Namen des Verfassers enthielt, dass derselbe also hier überhaupt nie gestanden hat, wohl weil er in der Vorlage verschwunden oder unleserlich war. Dass diese Vorlage mehrfach beschädigt und dass sie schwer zu lesen war, ergiebt sich aus manchen Zeichen.

Ueber die Entstehung dieser Recension berichtet die Einleitung weniges in vielen Worten. Ich gebe dieselbe zugleich als erste Probe des schwülstigen Stils. Zuvor muss ich jedoch noch einiges über die Handschrift und über meine Behandlung ihres Textes sagen.

Die Hand ist ein kräftiges, nicht grade zierliches, aber gut aussehendes Nestalik. Man hält sie auf den ersten Blick für sehr leserlich, aber das ist eine Täuschung. Erst nach ernsthaftem Bemühen findet man sich in die Hand hinein, und auch dann bleibt noch diese und jene Stelle undeutlich. Recht unbequem ist z. B., dass der Schreiber ر د و und namentlich auch ا oft nach links verbindet (in welchem Fall ا von ل nicht zu unterscheiden ist)[1]. So kommt es z. B. vor, dass احوال ، بادشاهی (پادشاهی)، خواجه je in einem Zuge geschrieben sind. Selbst die Praepositionen بر und در werden so zuweilen mit dem folgenden Worte eng verbunden. Die Zacke د ، ﻫ (ﺨ ، ﺒ u. s. w.) wird mitunter fast gar nicht oder gar nicht angedeutet; ebenso ist es mit der zackenlosen Form des س. Der Schreiber hat viele Fehler gemacht, theils aus Flüchtigkeit (z. B. Auslassungen bei Homoeoteleuton), theils weil er seine undeutliche Vorlage nicht richtig las[2]. Da hat nun aber ein gleichzeitiger Gelehrter das ganze Werk nach jener Vorlage sorgfältig durchcorrigiert und sogar einige wenige leer gelassene Stellen ergänzt; diese Correcturen sind durchweg mit صح bezeichnet. In einzelnen Fällen hat er auch Varianten gegeben, die am Rand der Vorlage stehn mochten: ihr Zeichen ist خ oder ح[3]. Leider ist seine Hand im Ganzen noch bedeutend schwerer zu lesen als die des Schreibers. Schon dass er viel kleiner schreibt, oft in schräger oder gradezu umgekehrter Richtung, trägt zur Undeutlichkeit bei. Dazu lässt er namentlich in längeren Berichtigungen noch mehr

1) Aber ك ist hier immer von ل zu unterscheiden, meist auch schliessendes ن von ر (ز); doch kann es geschehn, dass z. B. آن und آز gleich aussehn.

2) Dieses geschah besonders viel bei arabischen Stellen; er verstand offenbar wenig arabisch.

3) In einigen Abschnitten fehlen solche Varianten.

diakritische Puncte weg als der Schreiber. Doch überwindet man auch diese Schwierigkeiten fast immer. In den unten mitgetheilten Stücken kommen längere Correcturstellen vor, an deren vollständiger Lesung ich anfangs verzweifelte und die ich doch zuletzt ganz sicher gelesen habe.

Die diakritischen Puncte fehlen oft, wie gesagt. Für پ wird im Text fast ausnahmelos ب geschrieben; auch in den Correcturen ist پ selten. چ kommt wohl nie im Text, ganz einzeln in den Correcturen vor; گ niemals, aber ژ ein paar mal. Die alte Aussprache des د nach Vocalen = englischem weichen *th*, neugriechischem δ wird mindestens in $^2/_3$ aller Fälle durch ذ ausdrücklich dargestellt [1]; ich habe daher unten in allen solchen Fällen ذ gesetzt. Ueberhaupt habe ich alle fehlenden Puncte ergänzt. Falsche Puncte zu berichtigen war nach der Arbeit des Correctors fast nirgends mehr nöthig. Auch mit ـّ ـٔ ـٓ habe ich nach eignem Ermessen geschaltet; ebenso mit den Vocalzeichen, die im Codex ziemlich sparsam gebraucht sind. Dagegen habe ich die Consonanten-Orthographie ganz so gelassen, wie sie war, und auch Schwankungen beibehalten wie گی neben گه, اء (ا) im Status constructus neben ای; an einzelnen Stellen ist in diesem Falle übrigens nicht zu entscheiden, ob der Schreiber ein kleines ی oder ein grosses ء machen wollte.

Ich habe die Correcturen ohne Weiteres in den Text gesetzt. Es hätte keinen Sinn, sie dem Leser besonders zu bemerken und die Verkehrtheiten des ersten Schreibers anzugeben. An einigen Stellen hat der Corrector diese auch wegradiert. Hier und da würde ein Kenner, der die Handschrift zuerst in die Hand nähme, vielleicht meinen, ich hätte die Correctur falsch verstanden, wenigstens in Bezug auf die Anordnung der Wörter, aber bei näherer Prüfung würde er mir gewiss auch in dieser Hinsicht Recht geben. Es erforderte oft besondere Mühe, sicher zu sehn, wie die Correcturen verstanden sein wollen. Ueberhaupt möge sich's der geneigte Leser gesagt sein lassen, dass ich es ihm sehr viel bequemer gemacht habe, als es mir geworden ist.

1) Auch بیذار wird so geschrieben; man fühlte das Wort nicht mehr als Zusammensetzung, da ein ذار „Schlaf" nicht vorkam. Merkwürdig ist die Schreibung پیذا (= پیدا), die auch Muwaffaq (Codex Vindobonensis ed. Seligmann 3, 3 v. u. und öfter) hat. Sie setzt die, auch im Pâzend vorkommende, Aussprache *pêdhâ* voraus. Jetzt scheint man nur *paidâ* zu kennen, in welcher Form ذ kaum denkbar wäre.

Trotz der Correcturen enthält der Text immer noch eine Anzahl Fehler, die i c h wenigstens nur zum Theil mit mehr oder weniger Sicherheit zu heben vermochte.

Die Uebersetzung habe ich so wörtlich wie möglich gehalten und nur selten ein Bild in ein etwas andres umgesetzt. Die vielen Synonyma, namentlich die arabischen Abstracta, boten manche Schwierigkeit [1]). Etwas hölzern nimmt sich diese Wiedergabe des zierlichen Wortgeklingels wohl aus. Aber es wäre m. E. verlorene Mühe selbst für einen Rückert, die Reime und Wortspiele nachbilden zu wollen. Denn wirklichen Kunstwerth hat die blumige Sprache des Bearbeiters doch nicht. Er ist nicht einmal originell, denn bei weitem die meisten seiner Bilder, Redensarten und Reime waren in diesem Stil schon gäng und gäbe.

Die arabischen Stellen habe ich lateinisch übersetzt, auch möglichst wörtlich, ohne viel Rücksicht auf den classischen Sprachgebrauch.

Der Einleitung geht natürlich eine weitläufige Umschreibung der Lobpreisung Gottes und des Segenspruches über den Propheten voraus. Dann heisst es:

ترصيع اين قلايد وتوقيع اين فوايد بوقتی اتّفق افتذ كه آفتاب
در اوج برج حمل بوذ ولطايف اعتدال در ترتيب عمل بذ بذ ببيذ
آويزشی داشت وآب با خاک آميزشی جعد بنفشه در[2]) تب بوذ
وچرم سحاب پر ذلاب فرش زمرّد در صحن هر مرغزاری ونقش
زبرجد بر عرض هر كوهساری　　　بيت

طاؤس زمانه پر وبالی نو داشت　عالم چو رخ يار جمالی نو داشت

وسبب تحرير اين مقالات وتقرير اين كلمات آن بوذ كه چون بخطّهٔ
سمرقند عمّرها الله رسيده شذ نعيب غراب غربت در ذوش ونهيب
فراق جان ذذار ديار[3]) در آذوش چون از مطالعهٔ اطلال بمشاهدهٔ
رجال آمذم اجتماع فضلا وجمعيّت علما در بارذاه صاحب قرانی
ديذم كه آستانهٔ او كعبهٔ اقبالست وعتبهٔ او منبع نوال[4]) با خوذ

1) Da شه und پاذشه beide T i t e l sind, so kann man, wenn sie mit Eigennamen verbunden sind, beide nur „König“ übersetzen

2) So Var. am Rand; im Text بر (d. i. پر).

3) ديار ist doch wohl vor جان ذذار zu setzen.

4) Eine, wie es scheint, spätere Hand hat hier بوذ eingeschoben.

گفتم که بلبل بی گل تبسّمی نکند وطوطی بی شکر ترنّمی
ننماید اجتماع این مرغان فرّخ لقا بر حضرتی بود وجمعیّت این
بلبلان خوش نوا بر خُضرتی باشد   شعر

خَيْرُ الطُّيورِ على القُصور وشَرُّها يأوِى الخَرابَ ويَسْكُنُ النّاوُسا

ترجمه

باز بر دست شه پرّانست جغد[1]) بر برجهء ویرانست

دل گفت که بر موافقت دوستان قدم برین بوستان بباید نهاد تا کی
از خارستان بادیهٔ محنت آخر بنگارستان حجرهٔ غنیمتی وتا چند در[2])
مفازهٔ الوان بلیّت آخر بظلّ شجرهٔ رعایتی باید رفت بر وفق این
اشارت لبّیک استسعاد خدمت زده شد واحرام استمداد سعدت
گرفته آمد روی بروضهٔ معالی صدر احرار وخواجهٔ روزگار قبلهٔ جهان
وقدوهٔ زمان تاج الدین شمس الاسلام والمسلمین اختیار الملوک
والسلاطین افتخار الدوله نظام الملّه فخر آل خراسان اکرم ما وراء
النهر کریم[3]) ابن الکریم محمود بن محمّد بن عبد الکریم ادام الله
سموّه وزاد کلّ یوم علوّه آوردم دلی که شکستهٔ نوائب بود بنسیم آن
ازهار قوّتی پذیرفت وجانی که خستهٔ مصایب بود در ظلّ آن اشجار
صحّتی گرفت   شعر

وما زِلْتُ حتّى قادنى الشوقُ نَحْوَهُ يسايِرُنى فى كلِّ رَكْبٍ لهُ ذِكْرُ
وأستكبرُ[4]) الأخبارَ قبلَ لِقائهِ فلمّا التقَيْنا صَغَّرَ الخَبَرَ الخُبْرُ

گفتم بحمد الله که بعد از قطع فیافی بزلال صدق رسیدم وپس

1) So mit ج. (Der Vers ist vom Corrector ergänzt)

2) Der Text ist hier verstümmelt oder sonst entstellt. Die ausradierte Lesart scheint تا که از gewesen zu sein. Es muss aber doch ein Grund dagewesen sein, diese einfachen Worte zu verändern.

3) Wohl الکریم zu lesen.

4) Cod. استکثر.

از محنت شرنكك سبيل شربت سلسبيل چشيدم ونقد اقبال بر كف
نهادم ودر ظلّ شهپرِ همای همّت[1]) او بسعادت رسيدم ودر جلوهٔ طاؤس
باغ رفعت او كمالات ديدم   شعر

لهُ يدٌ بَرَعتْ جودًا بِنائلِها   ومَنْطِقٌ دُرُّه فى الطِرْسِ ينتثرُ
فحاتِمٌ كامنٌ فى بَطْنِ راحتِها   وفى أَنامِلِها[2]) سَحْبانُ مستترُ

هزار جان فداى صاحب اقبال بذ كى چون حدايق دولت او
باثمار بهجت غنى شوذ در حقّ مظلومان روزڭار مغنى شوذ در
صباح ايّام بى صبوح انعام روزڭار نڭذارذ مال براى ايثار خواهذ
ومنال براى احرار كى ڭلزار شخص حاتم طى اڭر بصدمت ابر دَىْ
بڭمرده[3]) شذ نسيم ڭلاب[4]) صيت[5]) او هر لحظه قوى‌تر است
وشجرهٔ ذات معن زايده اڭر بسطوات اجل افتاده شذ فايدهٔ حسن
ذكر او هر روز معنوى‌تر است مدّتها شذ تا شخص معنى در خاك
رميم ورفت شذ امّا حسن ولطف او چون نسيم صبا ڭرد آفاق
سايرست وچون كاس شراب بر دست عشّاق عالم دايرست   شعر

إن[6]) بِتُّ مُبْطانًا وجارِى جائعٌ   فلاقَى وريدى بتّارَ الحدِّ قاطعا
وإن آثرتْ كفّاى مَنْعًا ففارقتْ   رَواجِبَها والراحتانِ الأَصابِعا

---

1) So Var. Im Text دولت.

2) Das kann nicht richtig sein. Sahbân war durch seine **Beredtsamkeit** berühmt; die zweite Hälfte des zweiten Verses muss der zweiten des ersten entsprechen, wie die erste des zweiten der ersten des ersten. ها in راحتها bezieht sich auf يد, so muss sich das Suffix des Wortes vor سحبان auf منطق beziehen. مفاصله (Zuhair 15, 38)?

3) So mit ب zu schreiben, denn die jüdisch-persische Form גרזמורדך zeigt, dass der Anlaut aus *v* entstanden ist, also nicht *p* sein kann. Auch im Gazophylacium pers. 167 ist das Wort zweimal mit ب geschrieben, was freilich nicht entscheidend wäre. Die Aussprache mit *p* ist türk. Entstellung wie *put* für *bud*.

4) Die Randlesart scheint ملاءت zu sein.

5) Cod. صمت, aus صيت corrigiert.

6) Cod. أنْ.

چون هر صبحی ورواحی فضلاء عصر وعلماء دهررا کی در علوم
کلّی[1]) متبحّر باشند وبفضایل ذات وصفات مستظهر برای اقتراح
معانی وافتتاح معنی در آن حضرت اجتماعی بشذ واز آن دولت
اصطناعی که امروز زلال نوال از منبع افضال او فَوَران می کنذ ونار
القِری از جانب مخیّم سخای او لمعان می نمایذ بر مثال کریمان
عهد او[2]) این کلمهٔ شریف را مشغول[3]) گردانیذه شعر

أَوْقِدْ فإنّ الليلَ ليلٌ قَرٌّ والريحُ يا واقِدُ ريحٌ صِرٌّ
عَسَى يَرَى نارَكَ مَن يَمُرُّ إن جَلَبَتْ ضَيْفًا فأنتَ حُرٌّ

تا شبی از شبها که بتحقیقت روز سعادت بوذ ومعهد کرامت دلهارا
در ریاض مسرّت تنزّهی وارواح را از لطایف سخن تفکّهی مصنّفات
اهل تواریخ را مطالعهٔ[4]) می بوذ ومؤلّفات اخبار واشعاررا مشاهدهٔ می
افتذ که شب دراز جز بلذّت غنایی یا مطالعهٔ کتابی بآخر نتوان آورد

وَخَيْرُ جليسٍ في الزمانِ كتابُ

تا شبی باختیار نمه می خواندند بر لفظ بزرگواری که مُنْهِیٔ نعیم
ونِعَم است ومَظهر سخا وکرم برفت که داستانهاء این کتب مشتملست
بر مواعظ وحکمت وعجایب وعبرت امّا چون عبارت اورا علوّی
نیست اهل عهدرا در مطالعهٔ او غلوّی نیست اگر این عروس را
سواری وخلخالی بوذی واین مرغ را پرّی[5]) وبلی مواعظ وحکمت
او متداول شذی وعبارات واستعارات او مستعمل بحکم این اشارت
قدم تحریر در میدان نهاذم وقلم تقریر در بنان گرفتم از غایت

1) Der Corrector hat das ی gestrichen.

2) Wahrscheinlich fehlt hier etwas. Hinter او ist ein ا getilgt (اوایل?).

3) Cod. مسغول oder مشعول. Wohl in مستعمل zu verändern.

4) Cod. مطالع; der Corrector hat ein ٔ über das ع gesetzt.

5) Im Text ربدی, woraus der Corrector زننتی (زینتی) gemacht hat: am Rand hat er aber ببی (also زیبی) als Var., und dazu die Var. بر (پری), welche sich allerdings auch بىر lesen liesse.

صفای عقیدت وخلوص محبّت وعشق خدمت او بل که از برای
تخلید ذکر عوارف وتدیید انواع معارف سرو این چمن‌را بپیراستم
واطراف گلشن‌را بیاراستم از باغ دولت او گلی بحضرت او بردم واز
بوستان سعادت او میوهٔ بدوستان دولت او فرستادم   شعر

عَلى العبد حَقٌّ فهْو لا بُدَّ فاعِلُهْ   وإن عَظُمَ المَولَى وجَلَّتْ فَضائِلُهْ
الم تَرَنا نُهْدِى الى الله ما لَهُ   وإن كان عنه ذا غِنًى وهو قائِلُهْ

وچون اسم عَلَم از لوازم نتایج فکرت وقلم است کی مولود بی نام
وشراب بی جام خوب نیاید واگرچه نام این کتاب در اصل بختیار
نامه بوذ امّا چون چوب‌را مجوّف کنند حقّه خوانند وچون
زررا مدوّر کنند حلقه گویند که مدّه چون صورت نو گیرد نام
نو پذیرد این مجموع‌را لُمْعَة السِراج لِحَضْرة التاج نام نهاده شد
مشتمل بر ده فصل وده باب در هر فصلی اصلی از حکمت ودر هر
بابی لبابی[1]) از موعظت غرض کلّی آنست تا از انوار روزگار تاج
الدین زمانه‌را یادگاری بوذ واز لطایف مکارم او جهانرا نموداری
ایزد تعالی آفتاب خدمت[2]) اورا از زحمت کسوف نگاه دارد ودست
حوادث از دامن حضرت او کوتاه بمنّه ویمنه[3])

„Die Ausstattung dieser Halsbänder mit Edelsteinen und die Niederschrift dieser lehrreichen Darstellung geschah zu einer Zeit, wo die Sonne an der höchsten Stelle im Widder stand und die Lieblichkeit des Aequinoctiums in voller Wirkung war, der Wind mit der Weide im Streit lag und das Wasser sich mit dem Boden mischte, das Haar des Veilchens voll Glanz und der Lederschlauch der Wolke voll Rosenwasser war, Smaragdteppiche auf der Fläche jeder Wiese und Malachitfärbung[4]) auf der Wange jedes Gebirges.

Der Pfau der Zeit hatte neue Federn und Flügel, die Welt hatte wie die Wange der Geliebten neuen Reiz.

1) So Var. Im Text كتابى.

2) So Cod. (in einer vom Corrector ergänzten Stelle); etwa دولت zu lesen.

3) So Var. Im Text وجوده.

4) Um nicht zweimal „Smaragd" sagen zu müssen, habe ich den Malachit gewählt. Aehnlich musste ich's bald darauf machen, um ein zweifaches „Schwelle" zu vermeiden.

Die Veranlassung dazu, diese Geschichten zu schreiben und diese Worte aufzusetzen, war folgende. Als ich an die Stätte von Samarkand — Gott erhalte es blühend! — gelangt war[1]), das Krächzen des Raben der Fremde im Ohr und den Schreck über die lebentilgende Trennung von der Heimath im Arm[2]), da sah ich, nachdem ich vom Beobachten der alten Wohnsitze zum Betrachten der Männer gekommen war, eine Zusammenkunft von hervorragenden Leuten, eine Ansammlung von Gelehrten am Hofe eines Mannes glücklichster Constellation, dessen Schwelle die Ka'ba des Heils, dessen Pforte der Quell der Gaben ist. Da sprach ich bei mir: Die Nachtigall lächelt nicht ohne Rose, der Papagei singt nicht ohne Zucker. Die Zusammenkunft dieser Vögel, die zu treffen Segen bringt, geschieht wegen einer hohen Person; die Ansammlung dieser schönstimmigen Nachtigallen wegen einer grünenden Stelle.

Aves optimae super palatiis sunt, pessimae aedes dirutas habitant, sepulcra incolunt.

Der Falk fliegt über der Hand des Königs, die Eule wohnt auf verfallnen Burgen [3]).

Das Herz sprach: „In Uebereinstimmung mit den Freunden muss man den Fuss in jenen Garten setzen, denn man muss aus der Dornenstätte[4]) der Trübsalswüste endlich zum Bildersaal des Behäbigkeitsortes kommen und sich nach so langem Aufenthalt in der Oede mannigfachen Leids endlich in den Schatten des Baumes der Fürsorge begeben". Diesem Rath entsprechend wurde das L a b b a i k[5]) des Glücksuchens im Dienst ausgerufen und das Pilgerkleid des Gesuches um Heil angelegt. Ich wandte mich hin zu der Au der Auszeichnungen, dem Ersten der Adlichen, dem Herrn unsrer Tage, dem Gebetspol der Welt und dem Vorbild dieser Zeit, der Krone des Glaubens[6]) und der Sonne des Islâm's und der Muslime, dem Erkornen unter den Herrschern und Fürsten, dem Ruhm des Reiches, der Ordnung der Religion, dem Stolz von Chorâsân und Edelsten von Mâwarannahr, dem Edlen, Sohn des Edlen, Mahmûd, Sohn Mohammed's, Sohnes 'Abdalkerîm's, möge Gott seine Erhabenheit erhalten und jeden Tag seine Hoheit mehren[7]). Das Herz, das von Erlebnissen gebrochen war, erlangte nun durch den Duft

---

1) Beachte das unpersönliche رسیده شد, *ventum erat* = جی.

2) Das wunderliche Bild ist gewiss nur durch den Reim eingegeben.

3) Dieser Vers ist als „Uebersetzung" oder „Erklärung" (des vorigen) bezeichnet.

4) Die meisten Büsche und Bäume der Wüste tragen Dornen.

5) „Zu deinem Dienst", der Ruf der Mekkapilger.

6) Diese Bezeichnung ist fast schon Eigenname.

7) Das Durcheinander von Persisch und Arabisch, das dem Perser nichts auffallendes bietet, durch ein für uns ganz ungewöhnliches Gemisch von Deutsch und Latein wiederzugeben, erschien mir doch nicht passend.

jener Blumen Kraft und die von Unfällen erkrankte Seele fand im Schatten jener Bäume Gesundheit.

Usque dum amor me ad illum duxit, in omnibus viatorum catervis mentio ejus me comitata est.

Famam ejus justo majorem habebam, antequam cum eo conveni, sed postquam convenimus, experientia famam justo minorem esse docuit.

Ich sprach: Gott sei Dank, dass ich nach Durchmessen der Einöden klares Trinkwasser erreicht und nach der Trübsal der Coloquinthen des Weges den Trank der Himmelsquelle gekostet habe, dass ich die Münze des Heils in die Hand genommen habe und glücklich in den Schatten der Schwungfeder des Königsaars seines Hochsinns gelangt bin, dass ich im Pfauenprunk seines Hoheitsgartens alle Herrlichkeit erblickt habe.

Ei est manus, quae ob liberalitatem donis excellit, et sermo, cujus margaritae in charta disperguntur.

In interiore parte manus ejus Hâtim occultus, in verbis(?) sermonis ejus Saḥbân reconditus est.

Tausend Seelen mögen für den Beglückten hingegeben werden, denn da seine Herrschaftsgärten mit Prachtfrüchten gesegnet sind, so entschädigt er die Unterdrückten der Zeit. Keinen Morgen lässt er je ohne den Morgentrunk der Wohlthaten hingehn. Vermögen wünscht er sich nur zur Spende, Eigenthum nur für die Edlen. Denn wenn gleich das Rosenfeld der Person des Ḥâtim von Ṭai durch die Unbill der Decemberwolke verwelkt ist, so wird der Duft des Rosenwassers seines Rufes doch jeden Augenblick stärker, und wenn auch der Baum des Wesens des Ma'n b. Zâïda durch die Streiche des Todes gefallen ist, so wird die Wirkung seines guten Rufes doch jeden Tag bedeutender. Seit geraumer Zeit ist Ma'n's Leib zu Asche und Staub geworden, aber seine Trefflichkeit und Güte fährt wie das Wehn des Ostes über die Lande hin und geht wie der Weinbecher bei den Liebenden der ganzen Welt von Hand zu Hand.

Si quando pleno ventre pernoctavi, dum cliens meus famelicus erat, vena colli mei incidat in (gladium) acutae aciei, secantem,

Et si manus meae (petenti donum) negare maluerunt, summi articuli et volae a digitis separentur.

Da sich jeden Morgen und Abend die hervorragenden Leute der Zeit und die Gelehrten der Gegenwart, welche sich in alle Wissenschaften vertieft haben und alle Vorzüge des Wesens und der Eigenschaften zeigen, zur raschen Erlangung der Auszeichnungen und Ergründung der Gedanken vor seiner Hoheit versammeln und von seiner Erhabenheit eine Patronisierung stattfindet, dass heute das Trinkwasser seiner Gaben aus dem Quell seiner Güte hervorsprudelt und sein gastliches Feuer vom Zelte seiner Freigebigkeit

her erstrahlt, hat er nach der Weise der Edlen alter(?) Zeit dies treffliche Wort in Anwendung gebracht:

Accende ignem, nam nox frigida
Et ventus, o (serve) accendens, gelidus est.
Fortasse viator praeteriens ignem videbit.
Quodsi (ignis) hospitem affert, tu liber fies.

Nun geschah es in einer Nacht, die in Wahrheit ein Glückstag war und den Edelsinn offenbarte, in der sich das Herz in den Auen der Wonne belustigte und der Geist an den zierlichen Reden ergötzte, dass man geschichtliche Werke ansah und die Schriften mit Erzählungen und Gedichten betrachtete; denn eine lange Nacht kann man nur mit der Freude des Gesanges oder mit dem Lesen eines Buches zu Ende bringen.

Et optimus socius quovis tempore est liber.

Während man nun eines Nachts (sic) das Bachtiârnâme las, äusserte der Grosse, der ein Bringer von Wohlleben und Wohlthaten und ein Muster in Freigebigkeit und Edelsinn ist, Folgendes: „Die Erzählungen dieses Buches umfassen Ermahnungen und Weisheitssprüche, wunderbare Dinge und Exempel. Da aber seine Ausdrucksweise nicht erhaben ist, so ist bei den Leuten unsrer Zeit kein Eifer, es anzusehen. Bekäme diese Braut Armband und Fusskette und dieser Vogel Federn und Flügel, so würden seine Ermahnungen und Weisheitssprüche die Runde machen und seine Ausdrücke und Bilder in Anwendung kommen". Diesem Wink gemäss stellte ich den Fuss des Schreibens auf den Spielplatz [1]) und nahm das Schreibrohr der Abfassung in die Finger. Aus völlig reiner Anhänglichkeit und inniger Liebe und Neigung zu seinem Dienst, oder vielmehr um den Ruhm der Wohlthaten zu verewigen und mancherlei Kenntnisse zu befördern, schmückte ich die Pinie dieser Pflanzung und zierte ich alle Seiten dieses Rosenhains. Aus der Blumenau seiner Macht brachte ich seiner Hoheit eine Rose, aus dem Garten seines Glücks sandte ich den Freunden seiner Macht eine Frucht.

Servo officium incumbit, quod necesse est faciat, quamvis magnus sit dominus et magnae sint ejus virtutes.
Nonne vides, nos deo ea offerre, quae ipsius sunt, quamvis nostrum non egeat; attamen ea accipit.

Nun müssen aber die Erzeugnisse des Nachdenkens und des Schreibrohrs nothwendig einen Titel haben, denn ein Kind ohne Namen gefällt so wenig wie ein Trank ohne Glas. Freilich war der ursprüngliche Name dieses Buches Bachtiâr-Nâme, aber wenn man ein Holzstück aushöhlt, nennt man es Kästchen, und wenn man ein Goldstück rund macht, heisst man es Ring, denn wenn der Stoff eine neue Gestalt bekommt, erhält er einen neuen Namen.

1) *Maidân* ist für die Perser vor allem der Platz zum Ballspiel.

So ist dieser Sammlung der Titel gegeben „*Splendor lucernae majestati Coronae*[1]) *oblatus*“. Sie enthält zehn Abschnitte und zehn Capitel, in jedem Abschnitt[2]) eine Basis von Weisheit, in jedem Capitel eine Quintessenz von Ermahnung. Der Zweck des Ganzen ist der, dass die Zeit von den Lichtstrahlen des *Tâğ eddîn* Erinnerung und die Welt von seinen edlen Tugenden einen Abglanz behalte. Gott der Höchste möge die Sonne seiner Macht vor dem Schlage der Verfinsterung behüten und die Hand der Unglücksfälle vom Saume seiner Hoheit zurückhalten durch sein Wohlthun und sein Heil“.

* * *

Hierauf kommt das Inhaltsverzeichniss, und dann beginnt die Rahmenerzählung.

Zur Vervollständigung der Angaben in der Einleitung gebe ich auch den Schluss: تمام شد ترصيع وتسجيع[3]) بختيار نمه ب اقبال كريم وقدوهٔ كرام وليّ نعمت فضلا ومربّى ومقوّى علما تاج الدوله والدين جمال الأيمّه شمس الاسلام اختيار الملوك والسلاطين كريم الدهر افتخار ما وراء النهر ايزد تعالى هميشه زبان خلايق بدعاى منفعت او ناطق دارد والله تعالى منزّه عن الزيّغ والزَلَل ومبرّأ عن السهو والمَلَل „Zu Ende ist die Edelsteinausstattung und Reimbearbeitung des Bachtiâr-Nâme durch[4]) das Glück des Edlen, des Vorbildes der Edlen, des Wohlthäters der hervorragenden Leute, des Pflegers und Stärkers der Gelehrten, der Krone des Reichs und des Glaubens, der Zier der Imâme, der Sonne des Islâm's, des Erkornen unter den Herrschern und Fürsten, des Edlen unsrer Zeit, des Stolzes von Mâwarannahr[5]), Gott der Höchste möge die Zunge der Menschen stets Fürbitten für sein Wohl aussprechen lassen.

Et deus altissimus liber est defectu et vitiis et exemptus errore et taedio.“

Wir haben hier also eine Bearbeitung des alten Bachtiâr-Buchs nach dem Zeitgeschmack, gemacht von einem Manne, dessen Namen

---

1) Mit تاج *Corona* ist natürlich wieder der Ehrenname تاج الدين „Krone des Glaubens“ gemeint.

2) فصل ohne Zählung steht beim Anbruch jedes neuen Tages, باب mit Zahl und Ueberschrift vor jeder neuen Geschichte.

3) Cod. وتشجيع.

4) Eigentlich: „in Begleitung, mit Hülfe des . . .“

5) Seltsam, dass der Name des Gefeierten hier fehlt.

wir nicht mehr kennen, am Hofe eines Fürsten von Samarkand, Namens Maḥmûd b. Muḥammed b. ʿAbdalkerîm. Leider habe ich nun aber über diesen nichts weiter finden können [1]. Denn der Maḥmûd b. Muḥammed, der 524—536 in Samarkand regiert hat, ist es nicht, da dessen Grossvater nicht ʿAbdalkerîm, sondern Sulaimân b. Boghrâ-Chân Dâûd ist und er auch schwerlich den Beinamen Tâǧ eddîn geführt hat [2]. Von den früheren Herrschern Samarkand's kann, soviel ich sehe, keiner in Frage kommen; ebenso wenig einer, der nach der Einnahme durch den Chwârezmšâh (604) [3] gelebt hat. Bleibt also nur die Zeit der Chatai'schen Oberherrschaft (536—604), während der in Samarkand fürstliche Vasallen aus dem alten Hause regierten [4]; einer von diesen, deren Namen nicht bekannt zu sein scheinen, dürfte unser Maḥmûd sein. Dass der Bearbeiter des Buchs, wie der, dem es gewidmet ist, ein Sunnit war — denn sonst würde er (fol. 56 a) nicht von der Gerechtigkeit ʿOmar's als mustergültig reden und ʿAlî ganz in den Hintergrund treten lassen — führt uns nicht weiter, denn in Samarkand erwartet man das von vorn herein [5].

Zwischen der Samarkander Bearbeitung und dem im Jahre 695 geschriebnen Codex liegt allen Zeichen nach schon eine geraume Frist. Nicht anders kann es mit der Zeit stehn, welche zwischen dem ursprünglichen persischen Text und der Bearbeitung verflossen ist, denn der Stil jenes war für die Zeitgenossen dieser ja schon unmodern geworden. Aber es ist doch fraglich, ob wir den Urtext bis in die allererste Blüthezeit der persischen Litteratur hinaufschieben dürfen. Möglich ist freilich, dass derselbe schon um 400 bestanden hat. Wenn wir die Bearbeitung gegen 600 ansetzen, machen wir kaum einen grossen Fehler [6].

Ein genauer Kenner des persischen Stils und der Geschichte jener Länder kann vielleicht aus dem Buche selbst noch Näheres über seine Abfassungszeit ermitteln; doch muss ich gestehn, dass ich in dieser Hinsicht keine grosse Hoffnung hege.

Als Probe der Erzählungen gebe ich die Geschichte des Königs Dâdhbîn (V)

---

1) Houtsma ist es ebenso gegangen.

2) S. Ibn Athîr 10, 465 f. 11, 56 f.

3) Eb.

4) Eb. 12, 172. 177 f.

5) Auch die Abschreiber werden Sunniten gewesen sein, da Schiiten ʿOmar's Namen wohl getilgt oder mit einem Fluch versehen hätten.

6) In dem, freilich ganz anders gewandten, Geschichtchen von dem jungen Räuber, den der König auf Bitte des Vezir's begnadigt, in Sa'di's Gulistân 1, 4 (Sprenger) möchte ich eine Reminiscenz an das Bachtiâr-Nâme sehen; aber das hilft uns nicht weiter.

الباب التاسع

داستان شه دادبین وحوادثی که از سمع قول حاسدان[1]) زاد ونوایبی که دور ایّام بسر او فرستاد[2])

بختیار گفت بقا باد پادشاه بخشاینده‌را در عمری معمور بدولت مؤبّد وحبوتی مزیّن بسعادت مخلّد پادشاهی بودست در بلاد طبرستان از جملهٔ ملوک جهان صیت شجاعت او در عالم مشهور وذکر مبارزت[3] در افواه مذکور واورا دو وزیر بود یکی‌را نام کامگار ودیگری‌را نام کاردار این وزیر کامگاررا دختری بود چنانک از جن وانس اورا مشاکلی نبود ودر حسن ولطف اورا مماثلی نی حوری در هیأت آدمیّت وروحانی بود در صورت بشریّت با چنین جمال شب وروز در محراب طاعت بودی وکل اوقات بر سجّادهٔ عبادت روزی کاردار در وثاق کامگار مهمان بود ضیافتی همه ظرافت ومجلسی همه لطافت بر بسط او نشاط می کرد ودر منزلت عشرت انبسط[4]) می نمود کاردار چون از شراب در مزاج حرارتی واز عشرت در مذاق حلاوتی دید ساعتی ببوستان بیرون شد تا بخار شراب سکونی پذیرد ورياح راح رکودی گیرد گرد بوستان طوافی می کرد از دور حجرهٔ دید کی آراسته می نمود وچمنی یافت که پیراسته می تافت بدان طرف گذر کرد وبدان حجره نظری انداخت

---

1) Obwohl dies Wort unpassend ist, mag es doch richtig sein.

2) Im Inhaltsverzeichniss heisst es: باب نهم داستان شه دادبین وظلمی که برای قضای شهوت کرد وضربتهای که در جزای جنایت خورد ودرین داستان اشارت است بدانک متابعت شهوات نفسانی سبب ادبار دو جهانست (Cod جهدمست d. i. جهنمیست) وعاقبت ظلم وخیمست وخاتمت جور عذاب الیم والله الموفّق للسداد.

3) Etwa وی hinzuzufügen.

4) Cod. انبسطی.

دختری دید صاحب‌جمال در نماز استاده وروی طاعت بمحراب
عبادت آورده گفتی کی آفتاب بمحراب آمدستی یا زهره ضرب اغانی
بعبادت ربّانی عوض کردستی کاردار بصد هزار دل عاشق آن جمال
وصید آن دلال شد   بیت

افتاد مرا زعشق کاری وچه در
زد در دل من زمانه خاری وچه خار

گشته مسخّر شوق جانش‌را خانهٔ خود ساخت وباز عشق دلش‌را
آشیانهٔ خود کرد مرغ عشق از هوای نظر در آمد ونبات مهر از
زمین محبّت بر آمد در اثنای آن بتحکیم وتقدّم قوّت روحانی. نفس
شیطانی‌را تعریکی داد وانوار عقل آداب انسانی‌را تحریکی نمود
حالی برخاست وبمجلس شراب باز آمد چون قدحی چند بنوشید
نفس امّاره در جوش آمد وشغل خیال در گوش بر خاست اثر شراب
در سر ودل از عشق زیر وزبر بنزدیک شاه آمد ماجرای حسن آن
دختر در وصف آورد وحکایت جمال آن دلبر در کشف از بس که
شرح زلف وخال‌را پر وبال داد وبانواع وصّافی تشبیه[1] قدّ صنوبری
وخدّ دلبریٔ او کرد پادشاه چون دل وامق قدم در عشق نهادن
گرفت وچون صبح صدق نَفَس صدق زدن دل رهین تمنّا شد
وجان اسیر سودا عنقاء عشق منقار در جان ودل زد وعسس[2] هزار
اتّفق سپهر درات وثل حوی‌را جرس هوس بجنبانید ومقدم مراد
دعبتین استعداد بغلطانید

جانی ودلی مرفّه وخوش در بر   گشته غم عشق اندر آمد از در

پادشاه هر لحظه از حسن او استخباری می کرد وبهم دمی از
لطف او استفساری می نمود وکاردار در وصّافیٔ جمال ودلال او می افزود

1) Cod. وتشبيه

2) Vom Corrector für عشق gesetzt. Die ganze Stelle bis حوی‌را ist verderbt.

دولت باری که پذشهی[1]) زایذ چون کار بذین حدّ رسذ چو
گل[2]) در مند پذشه بواسطهٔ دردار دختر کمگاررا خواستری
کرد وبوعدهء اعمال وتحسین احوال در مستقبل وحال اورا ترغیب
می کرد وگفت این وصلت سبب زیدت[3]) مراتب است واین اتّفق
مایهٔ صذ هزار مناقب کمگار زمین بوسه داذ وگفت العبد وما فی
یده لمولاه ([4] پذشه عبد[5]) وملک اقلیم وبلاد از فرق تا بقدم طوق
عبودیّت او دارذ واز لحم تا دم آثر نعمت وتربیت او امّا این
دختریست[6]) شب وروز بعبادت مشغول گشته نه بلذّات دنیوی
نظری والتفاتی دارذ ونه بمرادات این جهن[7]) محوی واثباتی شبها
بیذار باشذ وروزها روزه دارذ بروم وبشارت خطبهٔ پذشه بسمع او
رسنم اگر رضا حاصل شوذ این اندیشه از دل پذشه زایل شوذ
دمگر روزی بنزدیک دختر آمذ ومجراء احوال شرح داذ وگفت
جان پذر وصلت پذشه سبب سعادتست وسرمایهٔ سیادت این فتی
است که از گراسهٔ اقبال بر آمذه است واین سعادتی است نه
بدرجهٔ طالع در آمذ دختر گفت ای پذر مرا از لذّات شغت
فراغت شهوات نمانده است بر دل من ببخشای ومرا تکلیف ما
لا یطاق مفرمای کمگر ورسیذ[8]) با صذ هزار تشویر احوال عبادت
وزکا وخشیت او شرح داذ پذشه‌را عشق بر دل مستولی بوذ
ومحبّت بر جان والی نفس شهوانی هندسهٔ وصال می زذ وشعبذهٔ

1) پاذشاه zu lesen? Dann wäre es ein richtiger Ramal-Halbvers.

2) Die Worte lassen sich kaum anders lesen. Namentlich ist چو گل ganz deutlich.

3) Cod زیدتی.

4) Etwa einzuschalten بنده.

5) Cod. عبادت.

6) Cod. دخترایست.

7) Cod. جهنی.

8) Vor ورسیذ fehlt etwas.

شنیدنی وسوسهٔ خیال می کرد پادشاه‌را قوّت غضبی در غلیان آمد
وشهوت امّاره در میلان کامکار وزیررا پیغام داد وگفت دختررا
بگوی تا بسلامت رضا دهد واز ملامت اجتناب کند واگر بنکام
در دام افتد بسرانجام بذنام گردذ کامکار از سیاست این سخن
بر خوذ بلرزید دختررا گفت رضا بده که خلاف مراد پادشاه دم
زذن وبر ضدّ امانیّ ملوک قدم نهاذن سبب بلا وشدّت ومادّهٔ تشویر
وخجلت بوذ حکمت ایّاکم والملوک فانّهم یستعظمون[1] ردّ الجواب
ویستحقرون ضرب الرّقاب دختر گفت ای پدر کسی که حلاوت
قربت الهی یافت اورا فراغت ملاهی کیْ ماند وکسی که لذّت
طاعت ساخت[2] او با طبیعت پادشاهی کی سازد گفت تدبیر
چیست گفت تدبیر گریختن کی غضب ملوک‌را حدیث شمشیر
است وسخط ولاة‌را انتقام شیر از حدّت شمشیر وحملهٔ شیر
گریختن واجب دین وعقل ولازم رسم وعدل باشذ که خیر
الفرار ممّا لا یطاق من سنن المرسلین مصلحت آنست کی مال
وملک خوذ بگذاریم وروی بسفر قبله[3] آریم مثل السلطان لا جار
له والبحر لا صدیق له   بیت

بر ظلم تو چون نمی توانم آویخت
عیبی نبوذ کی خصم گویذ بگریخت

چون سرادق شب عسق بحوالی عالم در آمذ وماه جهان‌آرای از
گردون عمرفرسای بر آمذ عالم گلیم سیاه عاشقان در سر کشیذ
وجهان سررا بقلادت کواکب در کشیذ[4] پذر ودختر عزیمت هزیمت

1) Cod. دستطعمون.

2) So, mit ausdrücklicher Bezeichnung des س durch ؞ darunter, der Corrector, aber an dieser Stelle möchte ich die Lesart des Schreibers vorziehn: شناخت.

3) Wohl zu lesen بقبلهٔ سفر.

4) Cod. کشمذند.

درست کردند واسباب ذهاب چست گردانیدند دیگر روز چون
پادشاه از ایشان خبری نشنید واثری ندید هم بامداد بر اسپ
سوار شد واز مروّت وعدل بیدار می تاخت تا ایشانرا بمنزلی یافت
حالی گرزی گاوسار بر سر کامکار زد در حال جانرا وداع کرد وندای
اجلرا سماع آنکه دختررا باجبر در حبالهٔ قید آورد وببعلّت وانحج
در عقد نکاح   بیت

وصلی که بنکام بود خوش نبود   معشوق بپاشد[1] آنکه سرکش نبود

چون مدّتی بر آمد پادشاه‌را لا بد سفری حادث شد ومهمّی کلّی
بعث ترتیب مملکت وتمهید سیاست بکاردار وزیر مفوّض گردانید
وگفت باید کی در مدّت غیبت ترتیب مصالح ملک منظوم داری
ومواد فساد از ساحت ولایت معدوم گردانی تا بوقت رجوع از اقدام
رای صایب تو بر بیاض سلطنت آیات یمن بود ودر ایّام عود از آثار
سعی جمیل تو در ریاض دولت نبات حیات بروید کاردار زمین بوسه
داد وپادشاه روی بمقصد نهاد وروزی کاردار بمهمّی بر بام سرای
رفته بود ناگاه چشمش بر ایوان سرای حرم افتاد دختر کامگاررا
دید چون صورت مانی بر تخت شادمانی نشسته ودست حسن
لالهٔ رخسارش دست بسته   شعر

ای از گل حسن دستها بر رخ تو   ای بس کی زدند حسنها بر رخ تو

کاردار خواست که از حسن او بیهوش گردد واز لطف او مدهوش
سودای عشق حلقه بر دل زد کی من آمدم وقوّت صبر رخت بر
بست کی من رفتم حالی با دلی همه سودا وسینهٔ همه تمنّا از بام
فرود آمد از درد دل نالهٔ بدست آورد واز عشق جان قبالهٔ بندگی
پیشین گرفت دختررا پیغام داد کی اگرچه در مذهب عشق کشتن
عاشقانرا قصاص نیست ودر شریعت محبّت عشاقرا از استرقاق

1) Cod. نباشد.

خلاص نه[1]) با این همه درد دل عاشقان ببایذ شنوذ وبر شکستهدلان
ببایذ بخشوذ مدّتی مدیذ شذ تا در سوداى وصل توم
وروزکری بر آمذ تا در بند جمال توم ستارکان آسمان را بر بیذارئ
من رحمت[2]) ومرغان مرغزاری را بر زارئ من دل می سوزذ خیال
زلف وپایت از پایم فکنده[3]) است وتمنّای رخسار دلبرت در آب
دیذه غرقم کردانیذه است چون دختر این ماجرا بشنیذ زنی که
سلام وپیغام آورده بوذ از پیش براند وکفت دردارا بکوی کی
در حرم پذشه با امانت حضر بایذ شذ نه بخیانت نظر
عاجب کی احوال پذرم فراموش کردهٔ وخویشتن را در خواب
خرکوش   بیت

اکنون که زناز[4]) عمر نَشْتت بخمیذ
بیذار شو آخر چو سپیذه بدمیذ

داردارا آب عشق از سر کذشته بوذ نه بعنان عقل تمسّکی می
کرد ونه بوعظ ومصلحت تبرّکی دیکر بار پیغام داذ لطف را بعنف
بدل کرده که اکر مراد مرا حاجری بوذ والتماس مرا زجری پذشهرا
بر تو متغیّر کنم ودر دست بلاهت متحیّر کردانم دختر کفت من
سالهاست که در شعتم وروزکارهاست تا در عبادت از اهل معنی ارتکاب
زنا زشت باشذ الزنا والعنّى لا یجتمعان مکر ترا عقل خلل پذیرفته
است یا اجل قصد امل کرده است که زمام تخلیه[5]) بدست دیو

1) So der Corrector für کی; es sollte نی (*nê*) sein, das in solcher Stellung zu stehn pflegt; s. oben S. 114 Z. 9.

2) Man erwartet hinter رحمت ein auf سوزذ reimendes Verbum. Vielleicht أفروزذ, das zu den Sternen passt.

3) Cod. فیکنده.

4) ? Ursprünglich زدان, also زبان; der Corrector hat aber das ن in ein ر verwandelt. Im Folgenden دشتت.

5) Cod. ursprünglich دتخیله oder نتخیله; der obere Punct ist aber getilgt. Ob تَخْلِیَه richtig, ist mir nicht ganz sicher.

داده وعنان خذلان بدست شیطان سپرده وربّ [1] امنیّة تجنی المنیّة [2]
در سرای پادشاه حبیری طبّاخ بوذ که باهای نیکو ساختی وطعامهاء
ناکرده پرداختی کاردار اندیشیذ کی آن دختررا بذین حبیر طبّاخ
بر بایذ بست وناموس زهد او ببایذ شکست چون خبر رجوع شاه
متواتر شذ ومقدّمات مرکب شاه ظاهر گشت کاردار وزیر تدبیر
استقبال کرد وترتیب اقتباس اقبال آنگاه چون بپادشاه رسیذ زمین
خدمت ببوسیذ پادشاه از هر مهمّی سؤال می کرد واز هر جنسی
حال می پرسیذ تا در اثناء سخن پرسیذ که حال حرم بر چه نسق
بوده است وترتیب وظیفه بر چه نمط کاردار از سر جهالت
وضلالت در ششدر طالع منحوس لعبهاء منکوس آغاز نهاذ وگفت
از تیر حرم کله [3] ایست که نه زفن‌را وجه گفتن است ونه دل‌را
طاقت نهفتن مثل متحیّر بین الباب والدار منتظر قدوم پادشاه
بوده ام شاه چون این کلمات بشنیذ از حمیّت بر خوذ بلرزیذ
وگفت بگوی تا این چه حالست واین کدام قیل وقال گفت پادشاه
بنده‌را فرموده بوذ که سرای حرم‌را گوش می دار اتّفاق‌را سخنی
بشنیذم شبی بر بام سرای حرم رفتم دختر کامگاررا دیذم با حبیر
طبّاخ بغایت گستاخ نشسته حبیر طبّاخ عتابها می کرد که دوستیِ
تو از سر زفنست وعشق من از میان جان وازین نوع سخنی می
گفتند تا آنگاه کی بخفتند پادشاه از غایت غضب وغصّه تفته
شذ واز غایت نهایت [4] آشفته چون بسرای حرم رسیذ بفرموذ تا
حبیر طبّاخ‌را گردن بزنند وهنوز قدم در سرای حرم ننهاذه بوذ تیغ

1) Besser رُبَّ ohne و.

2) S. Freytag, Prov. 1, 550 (mit geringen Abweichungen).

3) Ob „Stich" کَلَه , کِلَه oder کُلَه heisst, weiss ich nicht.

4) نهدى des Cod. lässt sich nicht wohl anders deuten als نهايت. Aber der Text ist kaum richtig. Etwa واز نهايت غيظ oder dgl.

زحل طبع انحس وضع بر کشید [1] وگفت ای خر کسر بدبخت
بر تیر وتخت حیری را اختیار کردی وببستم وبدبین پادشاه
مخنثی را راه دادی دریغ اعتقاد من بر زهد وطاعت تو واعتماد
من بر طهارت وعبادت تو بود دختر گفت ای پادشاه زنهار تا
بتخییل حسد وتسویل فاسد کار نکنی که عقل ترا ملامت کند
وعدل بر تو غرامت نهد بدانک این رنگ تزویر جز نابکار وزیر
نیمبیخته است واین بهتان عظیم جز آن لئیم بر من ننهاده است
یک لحظه صبر کن تا پاکی خود معین کنم وناپاکی او مبین
گردانم که عیشهٔ صدیقه رضی الله عنها با آنک [2] تشریف خبر
کلمینی یا حُمَیْراء داشت بکبیره تهمت کردند ومریم پاک را با
آنک [3] طهارت کلی داشت وتعریف احصنت فرجها [4] بزنا نسبت
کردند دختر این کلمات می گفت پادشاه بانگ بر وی زد وگفت
این پلید را سر ببرید که کلمهٔ خود طبع مرا غرور خواهد داد
وبغدر رای مرا در تنور خواهد افگند حاجبی نزد او ایستاده بود
گفت ای پادشاه بزرگان زن کشتن را بفال شوم دارند وپادشاهان
تیغ بر ناقصان زدن محض لوم شمارند اگر لا بد کشتنی است
بفرمای تا اورا بر شتری ببندند ودر بیابان بی‌کرانی رانند که آن
عذاب الیم‌ترست وآن عقوبت از خون عظیم‌تر پادشاه بفرمود
تا اورا بر شتری بستند ودر بیابانی بی کران رها کردند اتفاق را
شتر بلب چاه هاری رسید سینه بر زمین زد دختر حیلها کرد
بندها بگشاد حلی از شتر فرود آمد وروی سوی قبله نماز آورد
ودل بدرگاه بی‌نیاز روز روزه می داشتی وشب بگیاهی افطار می

1) Hier beim Beginn eines neuen Blattes sind einige Worte ausgefallen
2) Cod دادک.
3) Cod. بانک.
4) Sur. 21, 91.

کردی (1 شب نماز می کردی وفرجی را انتظار می نمودی

من کان لله کان الله له

که کند با قضاء آگاهی   جز فرومانده وگمراهی

اتّفاق را ساربان خسرو خسروان را چند شتر از قطار رمیده بود وچند روز از چشم نا پدیدار گشته بر جمّازه گرد مفازه می گشت ناگاه بر لب چاه رسید صاحب جمالی دید عقد نماز بسته وتنها در آن مهمه هایل نشسته چون نمازرا سلام داد ساربان بر وی سلام کرد آنگاه بحکم تعجّب سؤال کرد که تو از جملهٔ آدمیانی یا از زمرهٔ فرشتگان که در چنین بیابان قرار کردهٔ واز آدمیان عزلت اختیار نمودهٔ گفت من مظلومهٔ ام ومحرومهٔ کی درین بیابان آواره گشتم ودرین دشت بیچاره شدم امّا عبادت الهی غذای قالب منست وطاعت آفریدگار راحت تعب من ایمان مرا بجای نان است وذکر ذو الجلال مرا بجای آب زلال ساربان گفت ای مستوره مرا ببرادری قبول کن تا ترا بدار الملک خسرو خسروان برم که نباید که درین بیابان آفتی بینی یا درین مفازه مخافتی مشاهده کنی دختر گفت توکّل من بر آفریدگارست وتعبّد من برای پروردگار قرآن   ومن یتوکّل علی الله فهو حسبه[2]) ساربان طعامی وآدامی که داشت بر لب چاه بنهاد ساعتی شتران را طلب کرد چون برکات آن مستوره بر وی تافت حالی قطار شتر گم شده باز یافت با دلی شاد روی بجانب شهر نهاد اتّفاقرا خسرو در میدان بود وگوی در خم چوگان چون ساربان را بدید گفت شتر باز یافتی گفت بدولت خدایگان وبر دست زاهدهٔ زمن شتر جمله باز یافتم پادشاه پرسید کی درین[3]) بیابان چه زاهده است

1) Wohl zu ergänzen روز و.

2) Sur. 65, 3.

3) Man erwartete در آن.

با درین[1] مفرده چه عابده[2] ساربان صفت جمال وهيئت كمال
ومجراى طاعت وعبادت شرح داد گفت روحانى از صوامع فلكى
وآدميست در صورت ملكى خسرو حالى بر سبيل شكار روى سوى
مرغزار نهاد واز آن مرغزار با جمعى غلامان روى در آن بيابان نهاد
بعد از آن كه سه روز قطع منازل كردند بدان چاهسار رسيدند
مستورهٔ ديد[3] سر بسجده نهاده وبتضرّع وادب در مقام طلب
ايستاده خسرو چون آن تضرّع وتخشّع بديد رقّتى در سينه
وخشيتى در طينهٔ او پديد آمد حالى شاه از اسپ پياده شد واز
تكلّف خسروى ساده دختر نمازرا سلام داد خسرو بزفان خادمى
اورا سلام فرستاد آنگاه گفت چرا بدار الملك من نيابى كه اسباب
طاعت در مصر جامع ساختهتر بود وابواب عبادت در مشاهد
وصوامع پرداختهتر واگر خواهى خويشتن‌را بنكاح شرعى بمن دهى
تا بموافقت تو طاعت‌را در دلم حلاوتى پديدار آيد ودر موافقت[4]
تو عبادت‌را در سينهٔ من طراوتى ظهور پذيرد دختر گفت من
بيچارهٔ ام از خلق بريده وبا ياد حق آرميده تو خسرو خسروانى
وپادشاه زمين وزمانى مرا بگذار تا دولتت‌را دعا مى گويم
وسلطنت ترا بقاى مى جويم چون مواظبت وى بر طاعت
بديد با خود گفت   بيت

چو از راستى بگذرى خم بود   چه مردى بود كز زنى كم بود

خيمه بزد وبطاعت مشغول شد چون سه شبانه روز بخلاص
طاعت كرد واز صفاى دل عبادت كرد دخترا گفت اين از احوال
بركات تو بود واز انوار اعمال تو ترا بشهر مى بايد آمد تا از بركات

1) Man erwartete در آن.

2) Cod. عبده.

3) Im Cod. nach ديد noch خسرو.

4) Cod. موافقت. Vielleicht ist aber umgekehrt an der ersten Stelle بموافقت zu lesen, wo Cod. دموافقت.

عبدت تو مرا اثری بوذ واز سعادت طاعت تو مارا نظری دختر
گفت بدانک من زنی ام که دشمنان رقم تهمت بر من کشیده
اند وقلم خیانت بر من نهاذه من دختر کامگار وزیرم ام ظلمی که
بر وی رفت همانا کی بسمع پاذشاه رسیده بشذ واکنون در نکاح
داذبین ام وتهوّری که در طبع اوست شنیده باشذ[1]) بحکم اشارت
خسروی بشهر بیایم امّا بشرط آنک داذبین شاه وکاردار گمراه‌را
بحضرت خوذ خوانی تا من تقریر براءت ذمّت خوذ باز نمایم
ولوث خیانت او از خوذ بشویم وبمدد حشمت حضرت مجرای
طهارت بگویم خسرو بفرموذ تا دختررا در مهد رفاهیت بدار
الملک سلطنت آوردند وجمعی را نامزذ کرد[2]) تا داذبین را با کاردار
بحضرت شهریار خوانند چون داذبین وکاردار بحضرت خسرو
رسیذند پاذشاه ووزیر زمین خدمت ببوسیذند خسرو خسروان
گفت بدانیذ کی دفع ظلم از مهمّات دین ودولت است وتمهید
عدل از لوازم عقل انسانیّت واگر حدود شرعی را اقامت نبوذ
کسی را در عالم وجه سلامت نبوذ خلاصهٔ شریعت اعانت مظلومان
است ولباب سیاست رعایت محرومان[3]) دختر کامگار وزیر از ظلم
کاردار وزیر متظلّم است می گویذ کی رقم بذنامی بقول خلاف
بر من کشیذ وبدست تهمت تیر خذلان از کمان بهتان بر من
انداخت امروز روزیست که حق از باطل جذا شوذ وصدق از
خلاف پیذا آیذ چون خسرو این کلمات بر زفان راند دختر از
پس پرده آه بر آورد کی داذ استدعا از خسرو خسروان است کی
از کاردار سؤال کنند تا از من چه جرم وخیانت وکدام زلّت
ومعصیت دیده بوذ تا مرا دشمن کم وزشت‌نام گردانید خسرو

1) In diesem Satz vermisst man zwei Wörter, die dem همان کی entsprächen.

2) Cod. کردند.

3) Cod. مرحومان.

درداررا کفت راست بکوی مثل الحق أبلج والباطل لجلج[1] که
خلاف از حق باز نتوان شناخت ودر مجلس ملوك نرد دغا نتوان
باخت کاردار کفت هر کز ازین مستوره فحشه وخیانتی ندیده
ام وصغیره وکبیره نشنیده ام هر چه کفتم خطایی بود انسانی
وتعلیمی بود شیطانی دختر کفت الحمد لله که ظلمت این
تهمت زایل شد ومنّت حق را کی شبهت این خیانت باطل
کشت خسرو خسروان چون خبث مقالت وقبح معاملهٔ او معلوم
شد دختررا کفت مکافات چه خواهی کفت رای[2] خسروی در
امضای هر حدّی وتنفیذ هر حقّی عالی تر امّا تمسّك بنصّ قرآن
واشارت فرقان اولی تر وجزاء سیّئة سیّئة مثلها[3] چندانك مرا بر
شتری بستند ودر بیابان آواره کردند بفرمایید تا اورا بر شتری
بندند وشتررا سر در بیابان نهند تا بعد ازین شیطان در هتك
استار عورات وتفضیح زمرهٔ مستورات سعی نباشند بیت

کر هیچ دهد زمانه بر خلق سری   زنهار کی عادت نکنی پرده دری

آنکه کفت چه خواهی دختر کفت معلوم شده روی زمین باشد
دی[4] شه دادبین سر پدرم بکرز آهنین کوفته است دل سیه او از
موی سپید او شرم نداشت وقالب جهل او آذر فضل اورا آزرم
نداشت قصاص در شرع از مهمّات است وعصمت ارواح واشباح از
واجبات قصاص می خواهم بنصّ کتاب ربّ الارباب ونعم فی

1) Cod. لجلج. S. Ǵauh. s. r. لجج, Freytag, Prov. 1, 369. Der bei Freytag angeführte Vers auch Ibn Doraid, Ištiqâq 159, 12.

2) Das عالی hinter رای scheint getilgt zu sein; auf jeden Fall passt es hier schlecht.

3) Sur. 42, 38.

4) Im Codex folgt auf دی am Ende der Zeile noch که am Anfang der nächsten.

القصاص حيوة يا اولى الالباب[1]) خسرو بفرمود تا سر داذبين بگرز
آهنين بكوفتند

پس چنين كى رستند زدن حلمش چون عدل بفرسوذ[2]) سراى ظلمش
گفت ديگر چه خواهى گفت حاجب را كه در نجات من[3]) جهد
نموذ ودر خلاص من حسن عهد بفرمای تا نام اورا در جريدهٔ
خدم مسطور كنند ومواهب او از خزانهٔ خسروی موفور خسرو
بفرمود تا حاجب را خلعت رفيع پوشانيذند وبمرتبهٔ خواص ودرجهٔ
اختصاص رسانيذند

اللهُ ليس بغافل عن أمره وكَفَى بربّى ناصرًا ووكيلا
لا يَمْلِكُ الانسانُ بَتًّا قطعًا لِكمالِه وقضائه تبديلا

Neuntes Capitel.

Erzählung von König Dâdhbîn, den Ereignissen, welche daraus entsprangen, dass er auf die Rede der Neider hörte, und den Schicksalen, welche der Lauf der Zeit über ihn brachte[4]).

Bachtiâr[5]) sprach: Immerdar möge der gnädige König ein Leben haben, das mit ewiger Herrlichkeit ausgestattet, und ein Dasein, das mit beständigem Heil geziert ist.

Unter den Herrschern der Welt war einmal ein König im Lande Tabaristân; dessen Tapferkeit war in allen Landen berühmt und seine Kühnheit in Aller Munde. Er hatte zwei Vezire; der eine hiess Kâmgâr, der andre Kârdâr. Der Vezir Kâmgâr hatte eine Tochter, die unter Ginnen und Menschen nicht ihres Gleichen fand und der an Schönheit und Anmuth niemand nahe kam; es war eine Hûrî mit menschlichem Aeussern, ein Himmelswesen in irdischer Gestalt. Und bei solcher Schönheit war sie doch Tag

1) Sura 2, 175.

2) Cod. بفرمود.

3) من fehlt im Cod.

4) Im Register: Neuntes Capitel. Erzählung von König Dâdhbîn, dem Frevel, den er beging, um seine Lust zu befriedigen, und den Schlägen, die er für seine Unthat erlitt. Diese Erzählung weist darauf hin, dass die Nachgiebigkeit gegen die fleischlichen Gelüste Veranlassung zum Unglück in beiden Welten, dass die Strafe des Frevels tödlich und das Ende des Unrechts schmerzliche Strafe ist. Gott aber ist der, welcher zum Richtigen führt.

5) Der Königssohn, der dem König alle Geschichten erzählt.

und Nacht in der Tempelnische der Gottesverehrung und alle Zeit auf dem Gebetsteppich der Andacht. Eines Tages war nun Kârdâr im Hause Kâmgâr's zu Gaste; die Bewirthung war lauter Eleganz, die Gesellschaft lauter Anmuth. Kârdâr wurde auf seinem Teppich sehr froh und auf der Stätte des Gelages sehr heiter. Da er vom Trinken in seiner Constitution Wärme [1]) und vom Gelage in seiner Empfindung Süsse [2]) bemerkte, so ging er in den Garten hinaus, damit sich der Dunst des Getränkes etwas lege und die Winde des Weins sich etwas beruhigten. Als er nun einen Gang um den Garten herum machte, bemerkte er von fern einen abgeschlossenen Raum, der sich wohl geschmückt zeigte, und fand ein Gärtchen, das im Schmuck erglänzte; er ging dorthin, warf im Vorbeigehn einen Blick auf den Raum und sah da ein reizendes Mädchen im Gebet [3]) stehn, das Antlitz fromm nach der Nische der Andacht gerichtet. Da sprach er: „Ist die Sonne in die Nische gekommen oder hat Venus die Musik [4]) mit der Verehrung des Herrn vertauscht?" Mit hunderttausend Herzen wurde er der Liebhaber jenes Reizes, die Beute jener Lieblichkeit.

Von der Liebe ist mir eine Sache zugefallen, und was für eine!
Das Geschick hat mir einen Dorn ins Herz gestossen, und was für einen!

Plötzlich nahm sich der Reisende der Sehnsucht seine Seele zum Quartier und der Falk der Liebe sein Herz zum Nest; der Vogel der Liebe kam aus der Luft des Schauens herab und das Gewächs der Verliebtheit aus dem Boden der Neigung hervor. Mittlerweile erhob sich (jedoch) bei Unschlüssigkeit und Nachdenken die Kraft zum Widerstande gegen die satanische Lust und brachten die Lichtstrahlen der Vernunft die menschlichen Anstandsrücksichten in Bewegung. Er stand (also) sofort auf und begab sich wieder zum Trinkgelage. Als er (aber) noch einige Becher genossen, kam der begehrliche Trieb (wieder) in Aufregung und erhob sich das Kindlein der Phantasie vor seinem Ohr [5]). Mit einem vom Wein eingenommenen Kopfe, mit einem Herzen, worin vor Liebe alles drunter und drüber ging, begab er sich zum König und erzählte

1) Es wird auf die vier Grundbestandtheile Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit angespielt, deren Zusammensetzung die „Mischung" (*temperamentum*) = Constitution bestimmt.

2) Da wir hier für „Empfindung" nicht wohl „Geschmack" sagen können, wird das Bild mangelhaft. Man könnte sich zur Noth helfen mit „auf seiner geistigen Zunge".

3) Natürlich ist nicht ein freies Gebet in unserm Sinne gemeint, sondern der gesetzlich vorgeschriebne Ritus des *salât*, persisch *namâz*. Ueberhaupt hat man bei der „Andacht" und „Gottesverehrung" in unsrer Erzählung zunächst immer an rituelle Verrichtungen zu denken.

4) Die Planetengöttinn Venus ist in der muslimischen Astrologie eine Sängerinn und Harfenspielerinn.

5) Es flüstert ihm zu.

ihm, wie es mit der Schönheit des Mädchens stehe, entdeckte ihm den Reiz der Bezaubernden. Er gab seiner Darstellung der Locken und des Schönheitsmals solche Federn und Flügel und schilderte ihren piniengleichen Wuchs und ihre bezaubernde Wange in allerlei Wendungen mit solchen Bildern, dass dem König, da ihm das entflammte Herz den Boden der Liebe zu betreten anfing und der klare Morgen voll anbrach, das Herz vom Verlangen beschlagnahmt, die Seele von der Leidenschaft gefangen ward. Der Greif der Liebe hieb ihm den Schnabel in Seele und Herz . . . . [1]) die Glocke des Begehrens in Schwingung, und der Spieler des Wunsches schüttelte die Würfel der Unternehmung.

Seele und Herz befand sich wohl in der Brust: da trat plötzlich der Liebeskummer ein.

Jeden Augenblick fragte der König nach ihrer Schönheit, bei jedem Athemzug erkundigte er sich nach ihrer Anmuth, und Kârdâr beschrieb ihren Reiz und ihre Lieblichkeit immer stärker. „Ein Glück vom Schöpfer, wenn einer als König geboren wird" [2]). Als die Sache so weit gekommen war . . . . ., hielt der König durch Vermittlung Kârdâr's bei Kâmgâr um seine Tochter an und suchte diesen durch Versprechen von Aemtern und grossen Ehren in Gegenwart und Zukunft zur Einwilligung zu bewegen, mit den Worten: „Diese Verbindung bewirkt Erhöhung des Ranges, und diese Vereinigung veranlasst hunderttausend Auszeichnungen". Kâmgâr küsste den Boden und sprach: „*Servus et quaecunque in ejus manibus sunt, domini sunt.* Vom Scheitel bis zur Sohle trägt der Diener des Königs der Unterthanen und des Beherrschers der Gegenden und Länder das Halsband der Unterthänigkeit gegen ihn und in Fleisch und Blut die Wirkungen seiner Wohlthat und Fürsorge. Allein dies Mädchen ist Tag und Nacht mit Andacht beschäftigt und kümmert sich nicht im Geringsten um die irdischen Freuden noch um die Wünsche dieser Welt des Vergehens und Entstehens. Nachts bleibt sie schlaflos, und am Tag fastet sie. Ich gehe (aber doch) und verkünde ihr die Freudenbotschaft des königlichen Antrags. Willigt sie ein, so ist des Königs Herz dieser Sorge ledig". So ging denn Kâmgâr eines Tags zu seiner Tochter und trug ihr die Sache mit diesen Worten vor: „O du Seele deines Vaters, die Verbindung mit dem König ist Veranlassung zum Heil und Inbegriff der Würde. Dies ist ein Omen, das aus dem Hefte des Glücks hervorgeht [3]), dies ein Segen, der in den Bereich des

1) Die Stelle ist so, wie sie dasteht, nicht zu verstehn. Wegen *gul* „Rose" wird *hazâr* hier „Nachtigall" sein.

2) Sind die Worte richtig, so bedeuten sie: glücklich der Mächtige, der seine Wünsche rasch erlangt (wie Dâdhbin gleich um die Tochter Kâmgâr's anhalten kann).

3) Man sticht mit einer Nadel in ein heiliges oder Zauberbuch und erforscht aus der getroffnen Stelle die Zukunft.

Glücksgestirns hereinkommt". Aber die Tochter antwortete: „O Vater, über den Freuden der Gottesverehrung ist mir im Herzen für die Lüste nichts übrig geblieben. Sei gütig und lege mir nichts unerträgliches auf". Da kam Kârdâr wieder zum König und trug ihm in hunderttausendfacher Verlegenheit vor, wie es sich mit ihren Andachtsübungen, ihrer Gottseligkeit und Scheu verhielt. Aber des Königs Herz war in die Gewalt der Liebe gerathen, seine Seele in die Macht der Neigung, die fleischliche Lüsternheit stellte Berechnungen über die Vereinigung an, und die Kunst des Satans gaukelte ihm Phantasien vor. Dem König gerieth die Gewalt des Zornes ins Sieden und die begehrliche Lust in Bewegung. Er liess also dem Vezir Kâmgâr melden: „Sag deiner Tochter, sie möge in Gutem einwilligen und den Tadel lassen. Geräth sie wider Willen in die Schlinge, so trifft sie zuletzt noch Schande". Ob dieser strengen Worte zitterte Kâmgâr und sprach zu seiner Tochter: „Willige ein, denn dem Wunsch eines Königs zu widersprechen und dem Begehren von Herrschern entgegenzutreten ist Veranlassung zu Leid und Unglück und Stoff zu Verlegenheit und Beschämung. *Cavete a regibus, nam responsum dare rem magnam, capita abscindere rem parvam habent*". Aber das Mädchen sprach: „O Vater, wie sollte dem, der zu der Süsse der Annäherung an Gott gelangt ist, noch für (irdische) Ergötzlichkeiten etwas übrig bleiben, und wie könnte ein Herz, das die Freude der Gottesverehrung hat kennen lernen, sich noch in die Natur des Königthums schicken?" Auf die Frage: „was ist denn zu machen?" erwiderte sie: „zu fliehen, denn für den Zorn der Herrscher redet das Schwert, und der Grimm der Fürsten hat Löwenrache. Vor der Schärfe des Schwertes und dem Angriff des Löwen zu fliehn verlangen Religion und Vernunft, erfordern Ordnung und Gerechtigkeit, denn *Id fugere, cui resistere non potes, ex institutis*[1]) *legatorum dei est.* Das Richtige ist, dass wir Hab' und Gut nehmen und uns zur Reise hinwenden. *Imperatori non est vicinus, mari non est amicus.*

Da ich mit deinem Frevel nicht kämpfen konnte, so ist's keine
Schande, dass der Feind (von mir) sagt: „Er ist geflohn"."

Nachdem nun das Zelt der finstern Nacht die Welt umfangen hatte und der das All schmückende Mond an dem das Leben aufreibenden Himmelsrund[2]) emporgekommen war, das All den schwarzen Mantel der Liebenden[3]) übers Haupt gezogen und die Welt das Haupt in das Halsband der Sterne hereingezogen hatte, machten Vater und Tochter mit der Absicht der Flucht Ernst und brachten die Anstalten zum Fortgehn in Ordnung. Als aber der König am

1) Genauer: was durch ihre Lehre und ihr Beispiel als richtig feststeht.

2) Die Umdrehung des Himmels versinnlicht die Zeit, welche das menschliche Leben rasch aufreibt.

3) Die sich, um nicht erkannt zu werden, in ein dunkles Gewand hüllen.

andern Tage nichts mehr von ihnen hörte und keine Spur von ihnen sah, stieg er noch am selben Morgen zu Ross und kümmerte sich nicht [1]) um Edelsinn und Gerechtigkeit. Er eilte, bis er sie an einem Haltplatz traf. Da gab er sofort mit einer stierköpfigen Keule dem Kâmgâr einen Schlag aufs Haupt, dass er augenblicklich vom Leben Abschied nahm und dem Ruf des Todes Folge leistete. Dann brachte er die Tochter mit Zwang in den Fangstrick der Gewalt und ohne weitere Begründung und anhaltendes Bitten in den Ehebund.

Eine Verbindung wider Willen geräth nicht gut; die ist die Geliebte, welche nicht widerspänstig ist.

Nach Verlauf einiger Zeit hatte der König nothwendig eine Reise zu machen und einer wichtigen Sache nachzugehn. Da übertrug er die Verwaltung des Reichs und die Führung der Regierung dem Vezir Kârdâr und sprach: „Du musst während meiner Abwesenheit das, was dem Reiche frommt, aufrecht erhalten und, was schaden könnte, aus den Grenzen des Staates fortschaffen, auf dass zur Zeit meiner Rückkehr von dem Schreibrohr deiner treffenden Einsicht auf dem Blatte meines Landes Schriftzüge zu erkennen seien und in den Tagen meiner Wiederkunft durch die Wirkung deines guten Handelns auf den Auen meines Gebiets die Pflanze des Lebens wachse". Kârdâr küsste den Boden, und der König wandte sich seinem Ziele zu. Eines Tages war nun Kârdâr wegen einer Angelegenheit auf das Dach des Schlosses gegangen; da fiel sein Blick auf den Saal des Frauenhauses, er sah, wie die Tochter Kâmgâr's gleich einem Bilde Mânî's [2]) auf dem Thron des Frohsinns sass und die Hand der Schönheit die Tulpe ihrer Wange in die Hand (sic) genommen hatte.

O du, auf deren Wange ganze Sträusse von den Rosen der Schönheit sind, o wie viel Schönheit hat man auf deine Wange gelegt!

Kârdâr wollte vor ihrer Schönheit den Verstand verlieren, vor ihrer Anmuth sinnlos werden; die Leidenschaft der Liebe schlug sein Herz in Ketten: „ich bin da", und die Kraft der Fassung lud ihr Gepäck (zur Abreise) auf: „ich bin fort". Sogleich kam er mit einem Herzen, das ganz Leidenschaft, einer Brust, die ganz Verlangen war, vom Dach herab. Vor Herzweh nahm er Demüthigung in die Hand und vor Seelenliebe den Contract seiner früheren Knechtschaft wieder auf sich. Er liess der jungen Frau [3]) sagen: „Wenn es gleich nach der Rechtslehre über die Liebe für das Tödten der

1) بیدار steht hier im Sinn von مشغول, پرداخته.

2) Mânî gilt bei den Persern als grosser Maler.

3) Wir können die rite verheirathete Frau (s. Z. 9 und unten S. 135) unmöglich noch „Tochter" oder „Mädchen" nennen, wie der Perser.

Liebenden keine Blutrache giebt und nach dem Liebesgesetz keine Befreiung aus der Sklaverei, so ziemt es sich doch trotz alledem, auf das Herzweh der Liebenden zu hören und sich derer mit gebrochnem Herzen zu erbarmen. Lang ist's schon her, dass ich mich leidenschaftlich nach dir sehne, und geraume Zeit, dass ich in den Fesseln deiner Reize bin. Die Sterne des Himmels erglänzen(?) vor Mitleid über meine Schlaflosigkeit, und den Vögeln des Wiesengrundes brennt über meinen Jammer das Herz. Das Phantasiebild deiner Locken und Füsse hat meine Füsse umgeworfen [1]), und das Verlangen nach deiner bezaubernden Wange hat mich im Nass der Augen ertränkt". Doch als die junge Frau dies hörte, jagte sie das Weib, das ihr Gruss und Botschaft gebracht hatte, mit folgenden Worten fort: „Sage dem Kârdâr: Im Harem des Königs muss man sich mit Treue aufhalten, nicht mit Untreue zuschauen. Seltsam, wie du die Geschichte meines Vaters vergessen und dich in den Schlaf eines Hasen versenken kannst [2]).

Nun da dein verfallnes Leben die Ziererei aufgegeben und sich gekrümmt hat, werde wach, denn die Morgenröthe ist angebrochen".

Dem Kârdâr war aber das Wasser der Liebe über den Kopf gegangen, er hielt sich nicht fest am Zügel der Vernunft, zog keinen Segen aus Ermahnung und Zweckmässigkeit, sondern, indem er Barschheit an die Stelle der Freundlichkeit setzte, schickte er ihr eine zweite Botschaft folgenden Inhalts: „Trifft mein Wunsch auf ein Hinderniss und mein Begehren auf Zurückweisung, so mache ich den König dir abwendig und veranstalte, dass du rathlos in der Hand der Noth bist". Aber sie erwiderte: „Ich habe Jahre in Gottesverehrung und lange Zeit in Andachtsübungen verbracht. Die wahren Weisen halten es für garstig, Unzucht zu begehn. *Stuprum cum impotentia senili non jungitur* [3]). Vielleicht hat dein Verstand Schaden gelitten oder der Tod dich zum erwünschten Ziel genommen, dass du den Zaum des Gehnlassens dem Bösen übergeben und den Zügel der Sittenlosigkeit dem Satan überlassen hast. *Quoties desideria mortem attulerunt!*".

Nun war im königlichen Schloss ein gewisser Ḥîr als Koch, der gute Suppen bereitete und ganz neue Gerichte zu Stande brachte. „Mit diesem Koch Ḥîr", so dachte sich Kârdâr aus, „muss man die junge Frau in Beziehung bringen und so den hohen Ruf ihrer Weltentsagung vernichten". Als nun eine Kunde nach der andern von der Heimkehr des Fürsten eintraf und die Vorboten des königlichen Reitthiers erschienen, veranstaltete der Vezir Kârdâr

1) Wörtlich: „mich vom Fusse geworfen".

2) Das soll wohl heissen: die Gefahr übersehn, die dir droht, wie der Hase, der, von den verschiedensten Feinden bedrängt, ruhig schläft. Wie leicht ihn vom König das Schlimmste treffen könne, soll er aus dem Geschick ihres Vaters ersehn.

3) Dieser Spruch scheint hier recht wenig zu passen

die Einholung und bereitete es vor, dass man sich an der Flamme des Glücks (das der König bei seinem Unternehmen gehabt hatte) ein Feuer anzünde [1]). Sobald der König ankam, küsste er dienstbar den Boden. Jener fragte nach sämmtlichen Verhältnissen; endlich fragte er im Lauf des Gesprächs auch: „In welchem Zustande befindet sich das Harem, und in welcher Weise ist die Anordnung der Zuwendungen geschehn?" Da begann Kârdâr aus Unverstand und Verirrung auf einem durch schlimme Geburtsconstellation bestimmten Spielbrett heillose Spiele und sprach: „Vom Pfeil des Harems ist ein Stich geschehn, welchen die Zunge nicht auszusprechen wagt, aber das Herz nicht geheim halten kann. *Incerto animo inter portam et domum* erwartete ich die Ankunft des Königs". Als der Fürst diese Worte vernahm, erzitterte er vor Erregung und sprach: „Sage, was für eine Sache und welch ein Gerede das ist". Darauf antwortete er: „Der König hatte seinem Diener geboten, das Ohr nach dem Frauenhause hin zu richten. Nun hab' ich zufällig etwas vernommen. Eines Nachts ging ich nämlich auf das Dach des Frauenhauses; da sah ich die Tochter Kâmgâr's mit dem Koche Ḥîr äusserst frech zusammensitzen. Er machte ihr Vorwürfe: „deine Freundschaft ist nur mit der Zunge, aber meine Liebe kommt aus tiefster Seele", und in der Weise redeten sie weiter, bis sie endlich (zusammen) schliefen". Da entbrannte der König im höchsten Zorn und Aerger und ward vom schwersten Grimm erregt. Als er zum Frauenhause kam, befahl er, dem Koche Ḥîr den Kopf abzuschlagen, noch ehe er den Fuss in jenes gesetzt hatte. Dann zog er das Saturn-artige [2]) diamantharte Schwert [begab sich zu der Frau] und sprach: „O du Elende, Unselige, Kron' und Thron hast du einem Ḥîr nachgesetzt, und zu dem königlichen Lager und Kissen hast du einem Jammermenschen Zugang gegeben. O weh! ich vertraute deiner Weltentsagung und verliess mich auf deine Lauterkeit und Andacht". Die junge Frau antwortete: „O König, hüte dich, nach der Vorspieglung eines Neiders und der Erdichtung eines Frevlers etwas zu thun, dass die Vernunft dich tadelt und die Gerechtigkeit dich verurtheilt. Wisse, dass derartiges Nasses und Trocknes nur Kârdâr zusammengerührt und diese grosse Lüge nur jener Elende auf mich gelegt hat. Gedulde dich bloss einen Augenblick, damit ich meine Unschuld darlege und seine Schuld beweise. Denn auch die treue 'Âïša — Gott sei ihr huldreich — hat man, obwohl sie durch die Worte (des Propheten): „rede mich an, kleine Rothe" [3]) geehrt worden, in den Verdacht einer Todsünde gebracht [4]), und die reine Maria,

1) Dass man durch Bewillkommung der gesegneten Majestät selbst Segen erlange.

2) D. h. unheilbringende. Saturn ist der schlimmste Planet.

3) Goldziher kann mir zwar diesen Ausspruch nicht nachweisen, wohl aber einen (allerdings sicher unechten): „nehmt die Hälfte eurer Religion von dieser kleinen Rothen" (d. i. 'Âïša).

4) Die bekannte Verläumdungsgeschichte.

obwohl sie völlig lauter und durch die Worte: „sie hat sich keusch gehalten“ gekennzeichnet ist, der Unzucht beschuldigt“ [1]). So sprach die Frau, aber der König schrie über sie folgende Worte aus: „Schneidet dem unsaubern Weibe den Kopf ab, denn ihre Rede wird meine Natur sonst noch bethören und verrätherisch meine Einsicht lähmen“. Jedoch ein Kämmerer, der neben ihm stand, sprach: „O König, die Meister sehn es als Unheils-Vorzeichen an, ein Weib zu tödten, und die Könige rechnen es als reine Niedertracht, das Schwert gegen Wehrlose zu ziehn. Muss sie durchaus getödtet werden, so befiehl, sie auf ein Kameel zu binden und in eine endlos weite Wüste zu jagen, denn die Strafe ist härter und die Vergeltung schwerer als die Hinrichtung“. So liess sie denn der König auf ein Kameel binden und in eine endlos weite Wüste jagen. Zufällig kam das Kameel an den Rand eines eingefallnen Brunnens und streckte seine Brust auf den Boden nieder; da gelang es der jungen Frau, sich in geschickter Weise der Fesseln zu entledigen. Sofort stieg sie vom Kameel, wandte das Antlitz nach der Richtung des Gebets und das Herz nach der Pforte des Bedürfnisslosen. Am Tage fastete sie nun stets und Nachts brach sie die Fasten mit etwas Kraut. Bei Nacht [und Tag] hielt sie ihr Gebet ab und sah einer Erlösung entgegen. *Deus est ejus qui dei est.*

Wer erhebt wohl einen Laut wider die göttliche Bestimmung als
ein Niedriggesinnter, Irrender?

Zufällig waren dem Kameelhirten des Grosskönigs [2]) einige Thiere aus seinem Zuge entlaufen und einige Tage lang seinen Augen entschwunden: er durchstreifte deshalb auf einem Eilkameel die Einöde und gelangte so plötzlich an den Rand des Brunnens. Da sah er eine reizende Frau ins Gebet versunken und einsam in jener schrecklichen Wildniss verweilend. Als sie das Gebet mit (der Schlussformel) „Heil“ beendet hatte, sagte er ihr (zum Gruss) „Heil“ und fragte dann voll Verwunderung: „Gehörst du zur Zahl der Menschen oder zur Schaar der Engel, dass du dich in einer solchen Wüste aufhältst und die Absonderung von den Menschen erwählt hast“? Sie antwortete: „Ich bin ein armes Wesen, dem schweres Unrecht geschehn ist, das in dieser Wüste elend lebt und in dieser Steppe hülflos ist, aber die Andacht zu Gott ist Nahrung meines Leibes und die Verehrung des Schöpfers Ruhe für meine Mühe; der Glaube vertritt mir das Brot und die Nennung des Erhabnen das süsse Trinkwasser“. Auf das Wort des Hirten: „frommes Weib, nimm mich zum Bruder an, so bring' ich dich zur Hauptstadt des Grosskönigs, denn es ziemt sich nicht, dass du in dieser Wüste einen Unfall erleidest oder in dieser Einöde eine Gefahr

1) Geht auf einen legendarischen Zug im Korân.

2) Eigentlich „Chosrau der Chosraue“, eine willkürlich gebildete Bezeichnung, die von der verbreiteten, aber falschen Annahme ausgeht, der Name *Chosrau* sei ein Titel.

erlebest" erwiderte sie: „Mein Vertrauen richtet sich auf den Schöpfer und meine Andacht gilt dem Allernährer. *Si quis deo confidet, ei sufficit*". Nachdem der Hirt darauf etwas Brot und Zukost, die er bei sich führte, am Rande des Brunnens niedergelegt hatte, suchte er kurze Zeit nach den Kameelen. Da nun die Segenswirkungen jenes frommen Weibes über ihm erglänzten, fand er (gleich) den verlornen Kameelzug wieder und begab sich mit frohem Herzen nach der Stadt. Chosrau war grade auf dem Spielplatz, und der Ball lag in der Höhlung des Schlägels. Als er nun den Hirten erblickte, sagte er ihm: „hast du die Kameele gefunden?", und dieser sprach: „durch das Glück des Monarchen und die Segenswirkungen der (ersten) Asketinn unsrer Zeit hab' ich die Kameele alle wiedergefunden". Auf die Frage „was ist denn in dieser Wüste für eine Asketinn und in dieser Einöde für eine Andächtige?" berichtete der Hirt genau von ihrem Reiz, ihrem herrlichen Aeussern, wie auch von ihrer Gottesverehrung und Andacht. Er sprach: „Sie ist ein Geist aus den himmlischen Cellen, ein Mensch in Engelsgestalt". Da begab sich Chosrau sofort unter dem Vorwand einer Jagd nach einem Wiesengrund und von dort mit einer Anzahl Diener in jene Wüste hinein. Nachdem sie drei Tage lang von Station zu Station geritten waren, kamen sie zu der Stelle mit dem Brunnen; da sah er ein frommes Weib, wie es mit dem Haupt den Boden berührte und demüthig und sittsam im Gebet dastand [1]). Als Chosrau diese Demuth und Gebeugtheit erblickte, zeigte sich Weichheit in seiner Brust, Scheu in seiner Seele; sofort stieg er vom Ross und legte die fürstliche Vornehmheit ab. Nachdem sie das Gebet mit (der Formel) „Heil" beendet hatte, liess er ihr durch einen Diener (als Gruss) „Heil" sagen; dann sprach er: „Warum kommst du nicht in meine Hauptstadt? die Mittel zur Gottesverehrung sind ja in einer grossen Stadt besser zur Hand, und alle Arten Andachtsübungen werden an heiligen Stätten und in Cellen besser ausgeführt. Und wenn du willst, so giebst du dich mir zur gesetzlichen Ehe, damit durch die Uebereinstimmung mit dir mein Herz an der Gottesverehrung Gefallen und in der Gemeinschaft mit dir meine Brust an der Andacht Geschmack finde". Doch die junge Frau sprach: „Ich bin ein hülfloses Weib, das von der Menschheit abgeschnitten ist, aber in der Nennung [2]) Gottes Ruhe findet: du bist der Grosskönig und der Weltbeherrscher; lass mich ungestört, auf dass ich für dein Reich bete und deiner Herrschaft Dauer erflehe". Als Chosrau sah, wie ausdauernd sie in ihrer Gottesverehrung war, sagte er zu sich selbst:

„Wenn du Gradheit verlässt, wird's krumm; was ist das für ein
Mann, der weniger ist als ein Weib?"

1) Damit sind zwei von den Stellungen des Ṣalât bezeichnet.

2) Pers. *jâdh* = arab. *dhikr*. Wir haben bei Muslimen wenigstens zunächst an das Aussprechen des Namens *Allâh* zu denken.

Da schlug er ein Zelt auf und ergab sich der Gottesverehrung. Als er so drei Tage und Nächte lang aufrichtig Gott verehrt und mit reinem Herzen Andacht geübt hatte, sprach er zu der jungen Frau: „Das (dass ich so fromm geworden bin) ist eine deiner Segenswirkungen und einer der Lichtstrahlen deiner Werke. Du musst in die Stadt kommen, damit der Segen deiner Andacht auf mich Einfluss haben und das Heil deiner Gottesverehrung auf uns einen Blick werfen kann". Da sprach die junge Frau: „Wisse, dass ich ein Weib bin, auf das die Feinde die Züge des Verdachts geschrieben und das Schreibrohr der Untreue gesetzt haben. Ich bin die Tochter des Vezirs Kâmgâr; vermuthlich ist das Unrecht, das ihm geschehn, dem König zu Ohren gekommen. Jetzt bin ich ferner die Gattinn des Dâdhbîn [1]); von der Unbesonnenheit seiner Natur hat der König wohl gehört. Ich will aber Chosrau's Hinweis entsprechend in die Stadt kommen, jedoch nur unter der Bedingung, dass du den König Dâdhbîn und den irrewandelnden Kârdâr vor dich ladest, damit ich die Bestätigung meiner Pflichterfüllung aufzeigen, den Schmutz der Untreue gegen ihn von mir abwaschen und mit Hülfe der Autorität der königlichen Person meine Lauterkeit darlegen kann". So befahl denn Chosrau, die junge Frau in der Sänfte der Bequemlichkeit [2]) in die Hauptstadt des Reichs zu bringen und trug einer Anzahl von Leuten auf, Dâdhbîn mit Kârdâr vor den Monarchen zu laden. Als nun Dâdhbîn und Kârdâr vor Chosrau traten, küssten König und Vezir dienstbar den Boden. Da sprach der Grosskönig: „Wisset, dass die Abwehr des Unrechts eine der wichtigsten Angelegenheiten von Religion und Reich, die Sicherung der Gerechtigkeit eins der Erfordernisse der Menschenvernunft ist. Werden die Bestimmungen des heiligen Gesetzes nicht aufrecht erhalten, so geht es keinem Menschen in der Welt mehr gut. Die Quintessenz des göttlichen Gesetzes ist, denen, welchen Unrecht geschehn, zu helfen, und die Hauptsache in der Regierung, für die Misshandelten zu sorgen. Die Tochter des Vezirs Kâmgâr klagt den Vezir Kârdâr wegen eines ihr zugefügten Unrechts an und spricht: „Er hat durch falsche Aussage auf mich die Züge der Schande geschrieben und mit der Hand des Verdachts den Pfeil der Sittenlosigkeit vom Bogen der Lüge auf mich abgeschnellt". Heute ist nun der Tag, wo sich Wahrheit und Unwahrheit scheiden und das Richtige aus dem Verkehrten zu Tage kommt". Nachdem Chosrau diese Worte hervorgebracht, stiess die junge Frau hinter einem Vorhang ein „ach" aus (und sprach): „Meine an den Grosskönig gerichtete Bitte um Gerechtigkeit geht dahin, dass er den Kârdâr frage, welche Sünde und Untreue, was für einen Fehltritt und Frevel er an mir

1) Hier erscheint dieser Name zuerst!

2) Eine Vermischung von Bild und Wirklichkeit wie nicht selten im Persischen: sie ist von Bequemlichkeit umgeben, als sässe sie darin wie in einer Sänfte, aber sie sitzt auch wirklich in einer solchen.

gesehn habe, dass er meine Feinde erfreut und mich in Schmach gebracht hat". Da sprach Chosrau zu Kârdâr: „Sage die Wahrheit. *Verum evidens, fictum confusum est.* Die Verkehrtheit kann man von der Wahrheit unterscheiden, und in Gegenwart der Herrscher darf man kein falsches Spiel treiben". Da sprach Kârdâr: „Nie hab' ich gesehn, dass dies fromme Weib Unehrbarkeit oder Untreue verübt oder irgend eine grosse oder kleine Sünde begangen hätte. Alles, was ich gesagt habe, war menschliches Vergehn und Eingebung des Teufels". Da sprach die junge Frau: „Gott sei Dank, dass das Unrecht dieses Verdachts aufgehört hat; der Herr sei gepriesen, dass der Anschein dieser Untreue verschwunden ist".

Als der Grosskönig so erfahren, wie abscheulich jener geredet und wie hässlich er gehandelt hatte, fragte er die junge Frau: „Welche Vergeltung wünschest du?". Sie antwortete: „Die Einsicht Chosrau's weiss am besten, wie jede Bestimmung auszuführen und jedes Gesetz zu vollziehn ist, aber am meisten ziemt sich's doch, sich an den Wortlaut des Korân's und die Vorschrift der Offenbarung zu halten: *Et poena mali est malum ejusdem generis.* Wie man mich auf ein Kameel gebunden und elend in die Wüste gesetzt hat, so möge der König befehlen, dass man ihn auf ein Kameel binde und es in die Wüste treibe, auf dass sich hinfort kein Verläumder mehr bestrebe, die Ehre der Frauen zu schädigen und die Schaar der frommen Weiber in Schmach zu bringen.

Wenn dir das Geschick eine Obergewalt über die Leute giebt, so hüte dich, dass du dir's nicht zur Sitte machst, Frauenehre zu schädigen".

Dann fragte er: „Was wünschest du (weiter), mein Kind?". Sie sprach: „Der Gebieter des Erdkreises weiss wohl, dass König Dâdhbin meinem Vater das Haupt mit einer ehernen Keule eingeschlagen, dass sein schwarzes Herz vor seinem weissen Haar keine Scheu, seine unverständige Person vor der Wirkung seiner Vortrefflichkeit keine Scham empfunden hat. Genaue Wiedervergeltung ist nach dem heiligen Gesetz eine der wichtigsten Sachen und (der darin liegende) Schutz für Leib und Seele nothwendig. Ich verlange also Wiedervergeltung nach dem Wortlaut des Buches des Herrn aller Herrn: *Et vobis in talione est vita, o cordati*". Da ward auf Chosrau's Befehl dem Dâdhbin das Haupt mit einer ehernen Keule eingeschlagen.

Die demüthigende Gewalt manches Ungetreuen ist man los geworden, wenn die Gerechtigkeit das Haus des Frevels zertrümmerte.

„Was wünschest du ferner?" fragte er dann, und sie sprach: „Befiehl, dass man den Namen des Kämmerers, der sich um meine Rettung Mühe gegeben und für meine Erhaltung seine Pflicht gethan hat, in das Register deiner Diener eintrage und ihm reiche Gaben aus dem fürstlichen Schatz anweise". Da gebot Chosrau, dem Kämmerer ein kostbares Ehrenkleid anzuthun und ihn zum Rang der Vertrauten und auf die Stufe höchster Würde zu erheben.

Deus non negligit rem suam; Dominus meus sufficiens est adjutor et curator;
Homo minime valet ejus perfectionem et decretum mutare.

* * *

Diese Geschichte zeigt den Verfasser nicht eben als Meister der Erzählung oder der anschaulichen Schilderung. Alles kommt ihm auf Prunk und Zierlichkeit der Rede an. Ganz ungeschickt ist es, dass er gar nicht motiviert, warum der liebestolle Kârdâr das Mädchen grade dem König empfiehlt; er konnte doch nicht vorhersehn, dass er dadurch später einmal Gelegenheit haben werde, mit ihr anzubinden.

Die Geschichte selbst ist ziemlich einfach; sie beruht wohl auf freier Erfindung, natürlich mit Benutzung bekannter Züge. Als historische Reminiscenz mag gelten, dass der Fürst von Tabaristân Vasall des Grosskönigs ist, aber wie wenig ernst es die Erzählung mit der Wirklichkeit nimmt, kann man daraus sehn, dass sie diesen wie alle übrigen Personen zu Muslimen macht. Das war so wohl schon in der Vorlage, da auch alle übrigen Texte die Geschichte islâmisch halten [1]).

Alle irgend wesentlichen Züge der Erzählung in der Leydner Handschrift finden sich auch in anderen Texten mit Ausnahme des Banketts im Anfang, das also wohl eine Erfindung des Bearbeiters ist. Ausnahmsweise zeigt jedoch bei dieser Erzählung der jüngere persische Text (Kaz. Ous.) auch materiell sehr starke Abweichungen von L. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass Chosrau da ganz fehlt und Dâdhbîn seine Frau wiederkriegt: der Hirt hat diese in sein Haus gebracht und holt den Kârdâr; der verräth sich und wird vom König getödtet. Kein andrer Text hat dies.

Die beiden persischen Texte stimmen in dem Namen *Kâmgâr* überein, wofür der uigurische كوردار, die arabischen زوركان [2]) haben; ferner in der Namenlosigkeit seiner Tochter, die in allen übrigen أروى heisst. Dass dieser seltne, altarabische Name inmitten der persischen ursprünglich sei, glaube ich kaum. Wie willkürlich man in der Benennung der Personen verfuhr, mag zeigen, dass der sonst überall namenlose Kämmerer in γ كحمود, in R فرج heisst.

1) Aus dem Namen *Kârdâr*, der allerdings schon in Sâsânidischer Zeit erscheint (Tab. 1, 869), ist nichts zu schliessen, denn das Wort ist ja auch noch später als Appellativ ungefähr = *Vezir*.

2) Die weiteren Entstellungen der Namen erwähne ich nicht. Nur beispielshalber, dass für اور ختون, روبا ختون, اوربا ختون γ أروى hat (die Handschrift des Brit. Mus. (Catalog S. 327) أروى ختون).

Von den Abweichungen der übrigen Texte will ich nur einige wenige hervorheben. In Uig. muss der König eben in dem Augenblick abreisen, wo er den Vater des Mädchens (der nicht erst mit ihr entflohen ist) getödtet hat, so dass sie Jungfrau bleibt, bis sie der König von Persien heirathet. Die angebliche Unterredung des Mädchens mit dem vertrauten Sklaven wird weitläufiger ausgeführt; sie hätten, behauptet der Verläumder, gegen das Leben des Königs Anschläge gemacht. Ebendasselbe hat auch Kaz. Ous. sowie R und γ; es stand also im ursprünglichen arabischen Text und ist in der zusammenhängenden Gruppe G. Salh. — Kn. Hab. nur nachträglich ausgefallen. Demnach wird auch wohl in dem ältesten persischen Text etwas derartiges gewesen sein. Da Ḥîr als Koch bezeichnet wird, so liegt es nahe, dies damit in Verbindung zu bringen, dass in einigen Texten (Kaz. Ous. - R - γ) von einem angeblichen Versuch, den König zu vergiften, die Rede ist. Aber dieser Zusammenhang träfe nur für R zu, der allein ausser L den Ḥîr Koch nennt; bei den andern ist er ein vertrauter Sklav. Dazu will oder soll in allen jenen Texten eben die Frau den König vergiften, nicht der Mann. Koch ist er also wohl nur, um als recht niedrig gestellt zu erscheinen. Auf Gift konnten übrigens bei einer solchen Haremsverschwörung verschiedne orientalische Erzähler leicht unabhängig von einander kommen.

In allen arabischen Texten, aber nur in ihnen, motiviert die Tochter des Vezir's ihre Weigerung, des Königs Frau zu werden, damit, sie wolle höchstens einen Gatten haben, der ihr an Rang nachstehe, damit sie das Uebergewicht habe. Das passt schlecht in den Ton der ganzen Geschichte.

In den arabischen und im uig. Text bietet der Hirt der Frau die Ehe an. Auch in kleinen Zügen stimmen sie mehrfach überein, besonders aber R und Uig. So sagt in ihnen allen die Frau auf die Frage des Hirten: „ich bin die (resp. eine) Magd Gottes", und die Werbung des Königs weist sie in R und Uig. zuerst mit den Worten zurück: „du hast schon viele Weiber" u. s. w.

Schliesslich noch, dass der Gross-König (der in Kaz. Ous., wie gesagt, ganz fehlt) in Uig. einfach „König von Pârs" (پرس مليكى [1])), in R خصروان, خصروان ist, eine deutliche Entstellung aus dem von L gebotnen خسرو خسروان, in γ خسروه König von Rûm(!), während die übrigen Araber die arabische Form كسرى bieten.

Es sei mir erlaubt, aus L noch eine characteristische Probe zu geben (III). Ein Löwe beunruhigt die Gegend; die Bauern kommen zu Abû Ṣâbir und bitten ihn, mit ihnen gegen das Ungethüm auszuziehn. Er erwidert بدانيد كه شير افكندن در

1) Davids transscribiert an einigen Stellen پرس.

ملوك است نه حرفت مملوك از هر طفلی مقاتلهٔ شیر غرین[1] نیاید
ودر هر روزگاری رستم زال واسفندیار رویین تن نزاید دستی که با
داس خو کرده باشد کاس بر وی چست نیاید وکفّی که خضاب را
شاید از وی حراب وضراب لایق نیاید اگر از مردم حشری جنگ
شیر واستعمال شمشیر آمدی خزانهٔ پدشاه را جزیه وخراج ندادندی
وبار عوارض بر گردن ننهدندی واگر از هر گیاهی رمح خطّی آمدی
کودکان ابجد وخُطّی[2] نیاموختندی بروید وگرد زرع وضرع
بگردید کی جان در خطر کردن وخون در هدر کردن[3] کار ابطال
است نه شغل اطفال قطعه

از هر خسی[4] مجوی گل کامگار خوش
وز هر کسی مجوی ضراب وحرابرا
تو مرد کاهلی مده این عیش خود بباد
محرابرا شناس وعصا وجرابرا

اگر بجنگ این شیر شوید ببید[5] کی کسی بر خم پنجهٔ او
هلاك شود وهم اکنون شحنهٔ تقدیر احداث گردن گیرد وروزگار
تغیّر اضعف[6] نمود بروید وصبر کنید کی هر قطره کی از ابر
صبر بارد گوهری شود وهر مردی که در کارها صبر کند
مظفّری شود

1) So Cod., und diese falsche Form (statt عرين) scheint bei den Persern üblich geworden zu sein (so auch Sa'dî, Bustân 240, ult. [Graf]).

2) So punctiert Cod.

3) Für eines dieser کردن ist wohl آوردن zu setzen

4) So Var. Im Text در هر حمن (چمن).

5) Cod. نبايد.

6) اضعف تغیّر?

„Wisset, dass Löwen niederzuwerfen die Sache der Herrscher ist, nicht das Geschäft des Sklaven. Nicht kommt von jedem Kindlein Kampf wider den Löwen des Sumpfdickichts, und nicht wird alle Tage ein Rustem Sohn Zâl's oder ein erzleibiger Isfendiâr geboren. Für die Hand, die der Sichel gewohnt ist, passt der Becher nicht, und für die Handfläche, der Bemalung wohl ansteht [1]), gehört sich nicht Fechten und Hauen. Wenn zusammengeraffte [2]) Leute gegen Löwen kriegten und das Schwert führten, so würden sie dem Schatz des Königs nicht mehr Kopf- noch Grundsteuer zahlen und die Last der sonstigen Abgaben nicht mehr auf die Schulter nehmen, und wenn aus jedem Kraut eine Chattische (Rohr-) Lanze hervor käme, würden die Kinder nicht das ABC lernen. Geht und passt auf eure Aecker und euer Vieh, denn das Leben in Gefahr zu bringen und das Blut aufs Spiel zu setzen ist die Sache der Helden, nicht die Aufgabe der Kindlein.

Verlange nicht an jedem Gestrüpp herzerfreuende, liebliche Rosen zu riechen, und fordere nicht von jedermann Hauen und Kriegen.

Du bist ein schwerfälliger Mann, gieb dein Leben nicht dem Winde preis: halte dich an den Pflug, den Stock und den Sack.

Wenn ihr in den Kampf gegen diesen Löwen geht, so muss einer von seiner Pranke [3]) umkommen. Grade jetzt beginnt der Vogt des Verhängnisses allerlei Neuerungen anzurichten und die Zeit vielfache Veränderungen hervorzubringen. Geht und seid geduldig, denn jeder Tropfen, der von der Wolke der Geduld herabregnet, wird eine Perle, und jeder Mann, der in der Schlacht Geduld zeigt, wird ein Reihenzersprenger".

* * *

Dieser Stelle, welche uns in echt persischer Auffassung den Gegensatz der kämpfenden, jagenden und zechenden Gebieter und der arbeitenden, zahlenden und alles über sich ergehn lassenden Landleute [4]) zeigt und uns das Wesen orientalischer Despotien deut-

1) Die Hand der Weiber.

2) Das Adjectiv حَشَرِی erklärt sich durch die Worte in der Aufforderung an Abû Ṣâbir: مصلحت ما آنست كی با ما یار باشی تا از دیه حشر كنیم واز هر كس مددی جوییم „Das Richtige für uns ist, dass du dich zu uns gesellst, damit wir aus dem Dorfe ein Aufgebot machen und von jedem Hülfe verlangen".

3) Eigentlich: „auf der Höhlung seiner Pranke".

4) Bloss die Worte vom ABC-Lernen passen nicht hierher, denn das ist nicht Sache der Landleute. Der Verfasser hat sich hier durch den klingenden

lich vor Augen führt, entsprechen bei Kaz. Ous. die kurzen Worte: „Ihr wisst, dass meine Sache nur sein wird, Geduld zu üben; geht und sprecht mit mir ferner kein Wort mehr davon“. Aber auch hier verhandelt Abû Ṣâbir mit den Landleuten. Dagegen fordert ihn in R die Frau auf, den Löwen zu tödten, und in den übrigen arabischen Texten wird der Gegensatz zwischen dem schaafsgeduldigen Mann und der ungeduldigen Frau, den die persischen Texte nicht kennen, noch weit stärker hervorgehoben; eine entschiedne Neuerung, und zwar, wenn man genauer zusieht, keine glückliche [1]).

Es würde zu weit führen, an einzelnen Beispielen aus dem ganzen Buch zu zeigen, wie die beiden persischen Texte, trotz mancher Abänderungen in dem jüngeren, doch sachlich überwiegend zusammenhängen, wie R wiederum noch vielfach zu ihnen, namentlich zu L stimmt, anderseits aber doch entschieden schon den Uebergang zu den sonstigen arabischen Texten bezeichnet.

Ich habe schon oben gesagt, dass die jüngeren Texte in der Benennung der Personen zum Theil ziemlich willkürlich zu verfahren scheinen. Wenn z. B. der Räuberhauptmann der Rahmenerzählung in Kaz. Ous. فرّخ سوار, in γ حسن heisst, während er bei allen Andern namenlos ist, so zeigt sich, dass keiner dieser Namen ursprünglich ist. Und selbst dass die arabischen Texte einigen Veziren der Rahmenerzählung Namen geben [2]), wird eine Neuerung sein, denn sonst fände man doch wohl auch für die andern Vezire Namen und träfe auch noch eine Spur davon in den persischen Texten (resp. dem uigur.). Allerdings kann aber auch schon L einige Namen weggelassen haben; so nennt er ja den Namen Dâdhbîn im Beginn der Geschichte gar nicht, wo er doch nöthig wäre, sondern erst später.

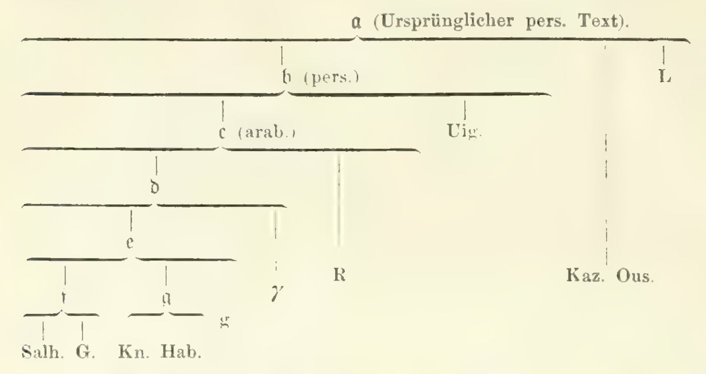
Uebrigens lassen sich die Namen durch L mehrfach berichtigen oder doch bestätigen. Stets muss man aber bei diesen Dingen im Auge behalten, dass sämmtliche bekannte Texte mit Ausnahme von L (und vielleicht Uig.?) durch die Erzähler oder die Abschreiber vielfach verändert sind und dass sie fast alle der Volkslitteratur angehören.

Gegensatz von خطّى und حظّى verführen lassen, zu einem andern Stande abzuschweifen.

1) Einige Grundzüge dieser Geschichte, aber ohne Betonung der Hauptsache, der „Geduld“, zeigt die Erzählung in Habicht's 1001 Nacht 11, 258 ff. und die in der Bûlâqer 1001 Nacht², 2, 413—15.

2) Der Vezir von II ist هارون γ, بهرون (er fehlt in R); von IV ذو شده R, زوشند; von V خبيم, جوهر بواز, جبر بواز, جهم بوز (جهم نواز); VII دمل R, بهكمل (fehlt in γ).

Nach sorgfältiger Beobachtung glaube ich den Stammbaum der mir bekannten Texte mit leidlicher Sicherheit so ansetzen zu können[1]: — (natürlich sind die Distanzangaben dabei ziemlich willkürlich.)



Ich habe hier und oben immer mit Basset vorausgesetzt, dass das älteste Original persisch, nicht arabisch gewesen sei, aber freilich mit vollkommner Sicherheit möchte ich das nicht behaupten. Dass die persischen Texte in gebildeter Sprache, die arabischen in fehlerhafter und ungebildeter geschrieben sind, beweist nichts: so haben ja auch die persischen Bearbeitungen von Kalîla wa Dimna einen prunkenden Stil, und zeigt von den arabischen Handschriften kaum eine leidlich correcte Sprache, während das ursprüngliche arabische Werk in guter, ja eleganter Sprache abgefasst war. Die vielen persischen Namen in unserm Cyclus wären auch bei einem in dem halb persischen ʿIrâq verfassten Werke nicht auffallend: an Baghdâd oder Baṣra denkt man ja bei solchen Büchern zunächst als Entstehungsorte. Zu beachten ist aber immerhin, dass der Fihrist, der so viele arabische Erzählungsbücher nennt, von unserm Werke schweigt; war das Buch ursprünglich arabisch, so musste es zur Zeit des Fihrist schon existieren. Im Ganzen bleibt es mir auch sonst wahrscheinlich, dass das Buch zunächst persisch gewesen. Vielleicht birgt übrigens eine europäische Bibliothek doch noch eine persische Gestalt des Buches, die uns über diese Hauptfrage oder doch über die Beschaffenheit des ältesten persischen Textes sicheren Aufschluss giebt. Sehr grosse Erwartungen habe ich allerdings in dieser Hinsicht nicht.

Während es unmöglich ist, mit dem vorhandenen Material einen orientalischen Urtext philologisch zu construieren, so lohnte sich vielleicht der Versuch, mit Hülfe aller zugänglichen Texte die ursprüngliche Gestalt dem Inhalt nach annähernd wiederherzu-

1) Mit a—g bezeichne ich Texte, die nur zu erschliessen sind.

stellen und ohne Aengstlichkeit in eine europäische Sprache zu kleiden.

Zum Schluss gebe ich noch eine Uebersicht über die Anordnung der Erzählungen in den mir bekannten Texten.

	Arab., von B abkommend.	R.	Brit. Mus. Add. 7407 (Catal. pg. 327.)	L.	Kaz. Ous.
Der vom Glück verlassene Kaufmann	I	I	I	II	II
Der Kaufmann, der seine Söhne ins Wasser wirft	II	II	II	VIII	III
Abû Sâbir	III	III	III	IV	IV
Der ungeduldige Prinz	IV	IV	VIII	VI	III
Dâdhbîn	V[1]	V	V	IX	VI
Bachtî Zamân (Bacht-âzmâ ?)	VI	VI	VII	fehlt	fehlt
Behkerd	VII	VII	fehlt	VII	V
Abû Tammâm	VIII	VIII	IX	V	IX
Der Prinz, der in der Grube aufwächst	IX	X	XI	X	X
Die Königinn und ihr Sohn aus früherer Ehe	X	IX	X	VIII	VII
Der wunderbar Gerettete	XI	fehlt	fehlt?	fehlt	fehlt.

Die Codd. Brit. Mus. Add. 9990 und 19488 (Catal. 516) haben genau die Reihenfolge der ersten Columne.

Der Cod. Add. 7407 hat als IV die Geschichte der Königinn Ǧahâna, als VI Bahrâm Ǧûr, Sohn des Ǧundî Sâbûr (sic).

Strassburg i. E., Januar 1891.

1) Auch in Uig. V.

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.
(Fortsetzung.)

Von

G. Bühler.

III. Die sieben Säulenedicte.

Für die nachstehende Ausgabe von Aśoka's Säulenedicten sind folgende Materialien benutzt.

I. Für die Delhi-Sivalik und Allahâbâd-Versionen,

a) Mr. J. F. Fleets Facsimiles im Indian Antiquary, vol. XIII, p. 306 ff., mit Berücksichtigung seiner Noten zu meiner Umschrift, auf p. 310,

b) ein Abklatsch (paper-rubbing) des zweiten Theiles von Delhi-Sivalik VII, der mir 1879 von Sir A. Cunningham freundlichst geschenkt wurde;

II. Für die Delhi-Mirat-Version, Mr. J. F. Fleets Abklatsche (paper-impressions), die er mir nach Anfertigung der Umschrift für den Indian Antiquary, vol. XIX, p. 122 ff., freundlichst geschenkt hat,

III. Für die Lauriya-Araràj, Lauriya-Navandgarh und Râmpûrva-Versionen unpublicirte Photographien von Mr. Garricks Abklatschen, die ich der Güte des Dr. J. Burgess verdanke.

Die Fragmente der Râmpûrva-Version werden hier zum ersten Male veröffentlicht. Die Säule, auf welcher sie sich finden, liegt beinahe horizontal halb in der Erde begraben und die unten gegebenen Theile der Inschrift sind vor der Hand allein zugänglich, siehe den Bericht des Entdeckers, Mr. Carleylle, Archaeological Survey Reports, vol. XVI, p. 110 ff. Höchst wahrscheinlich wird derjenige, der die Kosten nicht scheut, die Säule ganz ausgraben zu

lassen, eine vortreffliche Copie der ersten sechs Edicte erhalten, die genau mit den Versionen der beiden benachbarten Säulen stimmt. Die Versionen von Lauriya-Araràj, Lauriya-Navandgarh und Râmpûrva sind, wie die speciellen Uebereinstimmungen zeigen, nach ein und demselben Manuscripte eingemeisselt. Alle Versionen der Säulenedicte sind, mit Ausnahme der von Delhi-Mirat und eines Theiles der von Allahâbâd vortrefflich erhalten. Sehr selten ist desshalb der Character eines Consonanten zweifelhaft, und nur mitunter ein Anusvâra oder ein Vocalzeichen. Unter diesen Umständen weichen meine Lesungen nur wenig von denen meiner Vorgänger, insbesondere von Senarts im Indian Antiquary, vol. XVII—XVIII, ab, für welche Fleets Facsimiles benutzt sind. Eine durchgehende Neuerung ist die Andeutung der Gruppirung der Wörter in den Versionen von Delhi-Sivalik, Delhi-Mirat, Lauriya-Araràj, Lauriya-Navandgarh und Râmpûrva, durch Verbindungsstriche zwischen den in den Originalen zusammengerückten Wörtern. Die Gruppirung der Wörter ist nicht ohne Werth für die Erklärung, da sie das Ende der Sätze genau markirt. So oft auch die Verbindung der einzelnen Wörter innerhalb der Sätze variirt, so werden doch die End- und Anfangswörter zweier Sätze nie zusammengeschrieben.

In der Uebersetzung und der Erklärung bin ich genöthigt gewesen öfter von meinen Vorgängern, auch von Kern und Senart abzuweichen, deren sehr grosse Verdienste um die Erklärung der Säulenedicte ich übrigens gebührend anerkenne und hochschätze.

Edict I.

Delhi-Sivalik.

Devanaṃ-piye Piyadasi lāja-hevaṃ-ahā[:] saḍuvisati[1])[1] vasa abhisite-na-me iyaṃ-dhaṃmalipi likhāpita[:][2] hidatapālate dusaṃpaṭipādaye aṃnata-agāyā-dhaṃmakāmatāyā[3] agāya-pa-likhāyā agāya-susūsayā agena-bhaye-nā[4] agena-usāhenā[.] Esa-chu-kho-mama anusathiyā[5] dhaṃmāpekhā dhaṃmakāmatā-chā suve-suve-vaḍhitā vaḍhisati-chevā[6] Pulisa-pi-cha-me ukasā-chā gevaya-chā majhimā-chā anuvidhiyaṃti[7] saṃpaṭipādayaṃti-chā alaṃ-chapalaṃ-samādapayitave[;] hemevā-aṃta[8] mahāmātā-pi[.] Esā-pi[2])-vidhi yā-iyaṃ-dhaṃmena-pālanā dhaṃmena-vidhāne[9] dhaṃmena-su-khiyanā dhaṃmena-gotiti[.]

Delhi-Mirat.

..naṃ dhaṃmena[1] vidhāne dha[ṃ]m..
. khi[ya] . . . .[2][.]

Allahabad.

Devānaṃ piye Piyadasi lājā hevaṃ ahā[:] saḍuvisativasābhisitena me iyaṃ dhaṃmalipi likhāpitā[:] hidata-pālate dusaṃpaṭipād(a)y(e)[1] aṃnata agāya dhaṃmakāmatāya agāya pa-likhāya agāya susūsāyā agena bhaye-na [age]na usāhena[.] Esa chu kho mama anusathiyā[2] dhaṃmāpekhā dhaṃmakāmatā cha suve suve vaḍhitā vaḍhisati chevā[.] Pulisā pi me ukasā cha gevayā cha majhimā cha anuvidhiyaṃti saṃpaṭipādayaṃti cha [3] alaṃ chapalaṃ samādapayitave[;] hemeva aṃtamahāmātā pi[.] Esā hi vidhi yā iyaṃ dhaṃmena pālanā dhaṃmena vidhāne dhaṃmen[a] su-khīyanā dhaṃmena guti ti chu[2])[4][.]

Edict I.

Lauriya Araràj.	Lauriya Navandgarh.	Râmpûrva.
Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-	Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-	Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-
âha [:] saḍuvîsativasâbhisitena - me	âha [:] saḍuvîsativasâbhisitena - me	âha [:] sa[ḍu] . . . .
iyaṃ - dhaṃmalipi [1] likhâpita [:]	iyaṃ [1] dhaṃmalipi likhâpita [:]	. . . .
hidatapâlate dusaṃpaṭipâdaye aṃnata-	hidatapâlate dusaṃpaṭipâdaye aṃnata-	. . . [1] dusaṃpaṭipâdaye aṃnata-
agâya dhaṃmakâmatây[a] agâya-pa-	agâya dhaṃmakâmatâya [2] agâya-pa-	agâya dhaṃmakâmatâya . . . .
likhâya [2] agâya-susûsâya agena-bhaye-	likhâya agâya-susûsâya agena-bhaye-	. . . .
na agena - usâhena [.] Esa - chu - kho-	na agena - usâhena [.] Esa - chu - kho-	. . . . [2] Esa-chu-kho-
mama - anusathiya dhaṃmapekha [3]	mama [3] anusathiya dhaṃmâpekha	mama anusathiya dhaṃmâpekha
dhaṃmakâmatâ-cha suve-suve-vaḍhita	dhaṃmakâmatâ-cha suve-suve-vaḍhita	dhaṃma . . . .
vaḍhisati cheva [.] Pulisâ - pi - me	vaḍhisati - cheva [.] Pulisâ - pi - me [4]	. . . .
ukasâ - cha gevayâ - cha majhimâ - cha	ukasâ - cha gevayâ - cha majhimâ - cha	. . . [3] gevayâ-cha majhimâ-cha
anuvidhiyaṃti [4] saṃpaṭipâdayaṃti-	anuvidhiyaṃti saṃpaṭipâdayaṃti-	anuvidhiyaṃti saṃpaṭipâdayaṃ . .
cha alaṃ - chapalaṃ samâdapayitave	cha alaṃ-chapalaṃ-samâdapayitave [5]	. . . .
hemeva - aṃtamahâmâtâ - pi [.] Esâ-	hemeva - aṃtamahâmâtâ - pi [.] Esâ-	. . . .
hi-vidhi yâ-iyaṃ-dhaṃmena-pâlana [5]	hi-vidhi yâ iyaṃ dhaṃmena - pâlana	. . [4] yâ iyaṃ dhaṃmena pâlana
dhaṃmena - vidhâne dhaṃmena - su-	dhaṃmena - vidhâne dhaṃmena - su-	dhaṃmena vidhâne dhaṃmena s[u] .
khiyana dhaṃmena goti-ti [6] [.]	khiyana [6] dhaṃmena-goti-ti [7.]	. . . . [5]

Anmerkungen.

1) Für *saḍuvîsati* wurde früher *saḍḍavîsati* oder nach Kern's Vorschlage *saḍvîsati* gelesen. Meine Lesung, die ich zuerst im Indian Antiquary, vol. XIII, p. 306 gegeben habe, stützt sich auf folgende Gründe. Erstens dient ein Horizontal-Strich, der rechts an auf Vertical-Striche ausgehende Consonanten gehängt wird, im Maurya-Alphabete stets zur Bezeichnung des *u*-Vocales. Zweitens stimmt die Form *saḍuvîsati* durchaus mit den lautlichen Neigungen des Pali und verhält sich zu *shaḍviṃśati*, wie *duve* zu *dve*, *duvâra* zu *dvâra*, *kuḍumala* zu *kuḍmala*. Kern's Annahme dagegen, dass der Horizontalstrich hier wie im Devanâgarî den Virâma bezeichne, wird durch den Umstand bedenklich, dass der Virâma in den älteren Schriftgattungen nicht vorkommt. Die Vocallosigkeit eines Consonanten wird in den Inschriften der ersten vier Jahrhunderte nach Christo, d. h. der indoskythischen Periode und dem Anfang der Gupta-Periode stets dadurch angedeutet, dass das betreffende Zeichen in halber Grösse unter die Linie gesetzt wird, siehe z. B. [*sid*]*dham*, Nr. 21 der Mathurâ-Inschriften (in der Epigraphia Indica Nr. VII) und (bei Fleet, Corpus Inscr. Ind. vol. III, Nr. I Z. 1) [*ke*]*chit*, (ibidem Nr. II, Z. 26) *paribrimhanârttham* (ibidem, Nr. III) *siddham* u. s. w. Zu demselben Zwecke wird ein kleines Zeichen mit einem Striche darüber zuerst in der Schenkungsurkunde von Gupta-Saṃvat 141 (ibidem Nr. XVI) und in der Mandasor Praśasti von Mâlava-Saṃvat 529 gebraucht. Der Strich unter dem Zeichen findet sich zuerst auf dem Horiuzi Palmblatte und in der Nepâl Inschrift Nr. XV von Śriharsha-Saṃvat 153 (Anecdota Oxoniensia I, 3, p. 86). Obschon ich der Ansicht bin, dass die inschriftlichen Alphabete meist ältere Formen als die für literarische Zwecke gebrauchten zeigen, so bin ich doch nicht im Stande ohne zwingende Gründe anzunehmen, dass der untergesetzte Virâma achthundert Jahre früher gebraucht wurde, als er in den MSS. und Inschriften vorkommt. Endlich findet sich das von mir *ḍu* gelesene Zeichen mehrfach auf den Sânchi-Votivinschriften in Namen z. B. in *Pâḍukulikâ* d. h. *Pâṇḍukulikâ*.

2) Dem Facsimile nach scheint es mir nicht unmöglich, dass *hi* die wirkliche Lesart ist, die, nach den andern Versionen zu urtheilen, jedenfalls von Aśoka gegeben war.

3) Ich füge die Silben *ti chu*, die in meiner früheren Umschrift fehlten, hinzu, da Mr. Fleet, der die Abklatsche besitzt, im Ind. Ant. XIII, p. 310 note versichert, dass die beiden Zeichen wirklich zu der Aśoka-Inschrift gehören. Bei dem ersten Zeichen steht der *i*-Vocal links statt rechts, wie Kâlsi, F. E. XIII, 2, Z. 12, in *anuvidhiyaṃti* und *anuvidhiyisanti.* Die Verlängerung des Vertikal-Striches von *cha*, die *chu* ergiebt, wird wohl zufällig sein. *Cha* nicht *chu* ist dem Sinne nach allein möglich.

Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „(Als ich) sechs und zwanzig Jahre gesalbt (war), habe ich dieses Religionsedict schreiben lassen: „Das Heil in dieser Welt und im Jenseits [1]) ist schwer zu erwerben ausser [2]) durch die grösste Liebe zum Gesetze, die grösste Umsicht, den grössten Gehorsam, die grösste Furcht, die grösste Anstrengung“ [3]). Folgendes aber ist, fürwahr, durch meine Unterweisung Tag für Tag gewachsen und wird noch wachsen, das Verlangen nach dem Gesetze und die Liebe zum Gesetze. Meine Diener aber, sowohl die höchsten [4]) als die niedrigsten [5]) und die mittleren Ranges (die) im Stande (sind) die Sünder [6]) zur Pflicht zurückzuführen, befolgen und führen (meinen Willen) aus, gleichfalls auch die Markgrafen [7]). Denn die Vorschrift (für sie ist) folgende — nach dem Gesetze zu beschützen, nach dem Gesetze zu regieren, nach dem Gesetze zu beglücken, nach dem Gesetze zu hüten“.

Anmerkungen.

1) Burnouf erklärt *hidatapâlate* durch **ihatra-paratram*, indem er annimmt, dass die Adverbien *hidata* und *pâlata* in volksthümlicher Weise missbräuchlich flectirt und im Sinne von ‘das was sich auf diese und jene Welt bezieht’ gebraucht sind. Ich kann mich seiner Ansicht nur anschliessen, da *paratra* auch in Sankritwerken, die nicht von Paṇḍits geschrieben sind, als Sub-

stantiv und in ähnlichem Sinne verwendet wird. So findet sich im Pañchatantra III, p. 58 Z. 17 (Bo. Ed.) *paratram* für *paralokaḥ*. Mit dem Compositum ist unten S. Ed. IV *hidatam cha pâlatam cha* zu vergleichen.

2) Betreffs der Construction von *aṃnata* sind jetzt Dr. O. Frankes Bemerkungen (Beiträge z. K. d. ind. Spr. Bd. XVI, p. 37 des Sep. Abdruckes) zu vergleichen, der die Instrumentale als von *aṃnata* unabhängig betrachtet und annimmt, dass die Präposition aus der Construction herausgetreten ist. Ein Beispiel, wo auch im Sanskrit der durch die Satzconstruction dem Sinne nach erforderliche Casus für den von der Präposition *anyatra* regierten Ablativ gesetzt ist, giebt B. R. W. unter *anyatra*. Ein zweites kommt in der Girnâr-Praśasti aus der Regierungszeit des Rudradâman (Die indischen Inschriften und das Alter der ind. Kunstpoesie, p. 87), Z. 10 vor. Dort heisst es von Rudradâman: *â prâṇochchhrâsât purushavadhanivṛittikṛitasatyapratijñena anyatra saṃgrâmeshu* „durch ihn der das Gelübde that und hielt bis an sein Lebensende sich der Tödtung von Menschen ausser in Schlachten zu enthalten“.

3) Umsicht (*palîkhâ*) d. h. die genaue Prüfung, ob die Handlungen mit dem Gesetze übereinstimmen; Gehorsam, nämlich gegen das Gesetz, Furcht, nämlich vor der Sünde.

4) Burnouf erklärt *ukasâ*, die höchsten, durch *utkarshâḥ* und man kann für seine Ansicht den Gebrauch von *anvaya* für Nachkommen und ähnliches anführen. *Ukasâ* kann indess auch Vertreter von Sanskrit *utkarshyâḥ* sein.

5) Burnoufs Erklärung von *gevayâ* durch *grâmyâḥ*, der sich Senart anschliesst, erscheint wegen der lautlichen und begrifflichen Schwierigkeiten nicht annehmbar. In der Stelle des Lalitavistara, p. 540 Z. 10, welche Senart anführt, um zu beweisen, dass *grâmya* „bas, inférieur, infime“ bedeute, kann ich den vermutheten Bedeutungsübergang nicht finden. In der Verbindung *yaś cha kâmeshu kâmasukhallikâyogo hîno grâmyaḥ pârthagjaniko nâlamâryo 'narthopasaṃhito nâyatyâṃ brahmacharyâya na nirvidanavirâgâya na nirodhâyâ nâbhijñâpanasaṃbodhaye na nirvâṇâya saṃ-

vartate bezeichnet *grâmya*, wie mir scheint, nur den rohen *rusticus* der dem *grâmadharma* fröhnt. Das Wort *gevayâ* wird von dem Sanskrit-Verbum *gep* oder *glep* abgeleitet sein, für welches der Dhâtupâṭha die Bedeutung *dainya* giebt. Das Suffix *aya* halte ich mit Senart für einen Vertreter von Sanskrit *ya*. Für die Vertretung von *ya* durch *aya* sind ausser den von Senart zur Erklärung von *dupaṭipâdaye* verzeichneten Formen, noch *chakaye* im kleinen Bairât-Edicte (gegenüber *chakiye* in der Sahasrâm-Version und *sakiye* in der Rûpnâth-Version) sowie *supadâlaye* F. Ed. V (K., Dh., J.) anzuführen. Die etymologische Bedeutung von *gepya* oder *glepya* wird „die Elenden" gewesen sein (vergleiche den Gebrauch des Suffixes *ya* in S. *bhidya*, *vahya* u. s. w.). Wegen der Vertretung von *p* durch *v* sind *vâlata* (Rûp. Z. 4) für *pâlata avatrapeyu* für **apatrapeyu* F. E. XIII, Z. 7 (Sh.), und die von Kuhn, Beiträge p. 39, angeführten ähnlichen Erscheinungen im Pali zu vergleichen.

6) Ich übersetze *chapala* durch „Sünder" in Uebereinstimmung mit Childers Definition im Pali Dictionary und der Erklärung des Wortes durch *durvinîta* im Amarakosha.

7) Betreffs der hier genannten *aṃtamahâmâtâ* ist, wie Senart gethan hat, auf das zweite Separat-Edict zu verweisen, wo Aśoka seine Beamten im Südosten des Reiches über ihre Pflichten gegen die unabhängigen Grenzvölker belehrt. Es ist hinzuzufügen, dass die *antapâlâḥ* oder Markgrafen im Sanskrit häufiger erwähnt werden und dass nach Kâlidâsas Angaben im Mâlavikâgnimitra auch die Śuṅgas, die Nachfolger der Mauryas, den Titel gebrauchten. Dies dürfte genügen um jeden Zweifel an der Richtigkeit der Lesart zu beseitigen, die ohnehin durch die Uebereinstimmung der vier vollständig erhaltenen Versionen gesichert ist.

Edict II.

Delhi-Sivalik., Nordseite.	Delhi-Mirat, Nordseite.	Allahâbâd.
Devânaṃ - piye Piyadasi - lâjâ [10]	Devânaṃ - piye Piyadasi - lâjâ-	Devânaṃ piye Piyadasi lâjâ
hevaṃ-âhâ[:] dhaṃme-sâdhû[.] Kiyaṃ-	hev. . .[:] dhaṃme-sâdh[u][1]) [.] Kiyaṃ	hevaṃ âhâ[:] dhaṃme sâdhu[:] Kiyaṃ
chu - dhaṃme - ti [?] Apâsinave bahu-	. . . . . . [? 3] Apâsinave bahu-	chu dhaṃme ti[.?] Apâsinave bahu
kayâne[11] dayâ-dâne sache-sochaye[.]	kayâne dayâ dâne sache [so]chaye[.]	kayâne dayâ dâne sache sochaye[.]
Chakhudâne - pi - me bahuvidhe - diṃne	Chakhudâ[dâ]naṃ-pi-me[4] bahuvidhe-	Chakhudâne pi me[5] bahuvidhe diṃ-
dupada[12] chatupadesu pakhivâlicha-	diṃne dupadachatupadesu pakhivâlicha-	ne dupadachatupadesu[3]) pakhivâlicha-
lesu vividhe - me-anugahe - kaṭe â - pâ-	le. [vividhe-me-anu][5] gahe-kaṭe â-pâ-	lesu vividhe me anugahe kaṭe â pâ-
na[13] dâkhinâye aṃnâni-pi-cha-me-ba-	nadâkhinâye aṃnâni - pi - cha - me ba-	nadâkhinâye aṃnâni pi cha me ba-
hûni kayânâni-kaṭâni[.] Etâye-me[14]	hû[ni . yânâni][6] kaṭâni[.] Etâye-me-	huni kayânâni kaṭâni[.6] Etâye me
aṭhâye iyaṃ - dhaṃmalipi - likhâpitâ [:]	aṭhâye iyaṃ - dhaṃmalipi - li[khâpitâ]	aṭhâye iyaṃ dhaṃmalipi likhâpitâ [:]
hevaṃ-anupaṭipajaṃtu chilaṃ[15] thi-	. . [7] anupaṭipajaṃtû chila[ṃthi]-	hevaṃ anupaṭipajaṃtu chilaṭhi-
tikâ-cha-hotû-ti-ti [.] Ye-cha-hevaṃ-	tikâ[2]) - cha - hotû - [ti][.] Ye - cha - he .	tîkâ cha hotû ti[.] Ye cha hevaṃ
saṃpaṭipajîsati se - sukaṭaṃ - kachhatî-	. . . . .[8] sati se-sukaṭaṃ-ka[chha]tî-	saṃpaṭipajisati se sukaṭaṃ kachhatî-
ti[.16]	[ti][.9]	ti[.7]

Edict II.

Lauriya-Araraj.	Lauriya-Navandgarh.	Râmpûrva.
Devânaṃ piye Piyadasi lâja	Devânaṃ - piye Piyadasi - lâja	Devânaṃ - piye Piyadasi - lâja
hevaṃ-âha[:] dhaṃme-sâdhu[.] Kiyaṃ-	hevaṃ-âha[:] dhaṃme-sâdhu[.] Kiyaṃ-	hevaṃ-âha[:] dhaṃme-sâdhu[.] Kiyaṃ
chu-dhaṃme - ti [?] Apâsinave bahu-	chu - dhaṃme - ti[.] Apâsinave bahu-	. . . .
kayâne daya dâne sache[7] socheye ti[.]	kayâne[8] daya dâne sache socheye-ti[.]	. . . .
Chakhudâne - pi - me - bahuvidhe - diṃ-	Chakhudâne - pi - me bahuvidhe - diṃne	. . . . [6] bahuvidhe-diṃne
ne dupadachatupadesu pakhivâlicha-	dupadachatupadesu pakhi[9] vâlicha-	dupadachatupadesu pakhivâlicha-
lesu vividhe-me-anugahe-kaṭe[8] â-pâ-	lesu vividhe-me - anugahe - kaṭe â - pâ-	lesu vivi . . . .
nadakhinâye aṃnâni - pi - cha - me ba-	nadakhinâye aṃnâni-pi-cha-me bahû-	. . . .
hûni - kayânâni - kaṭâni[.] Etâye - me-	ni-kayânâni[10] kaṭâni[.] Etâye-m[e]-	. . . . [7] Etâye-me-
aṭhâye iyaṃ - dhamalipi likhâpita [.]	aṭhâye iyaṃ - dhaṃmalipi - likhâpita [:]	aṭhâye iyaṃ-dhaṃmalipi- likhâpita [:]
hevaṃ [9] anupaṭipajaṃtu chilaṃthi-	hevaṃ - anupaṭipajaṃtu chilaṃthi-	hevaṃ a . . . .
tikâ - cha - hotû - ti [.] Ye - cha - hevaṃ-	tîkâ- cha- hotû- ti[. 11] Ye- cha- hevaṃ-	. . . .
saṃpaṭipajisati[4]) se- sukaṭaṃ - kachhati-	saṃpaṭipajisati se - sukaṭaṃ - kachhati	. . . .
ti [. 10]	[. 12]	[. 8]

Anmerkungen.

1) Die Quantität des zweiten Vocales ist nicht erkennbar.

2) Der Anusvâra ist mit dem Vertical-Striche von *la* zusammengeflossen und sieht dadurch beinahe wie *â* aus. Das folgende sehr verwischte Zeichen kann auch *ṭhi* gewesen sein.

3) Ich halte den Punkt hinter *dupada* für zufällig. Wäre er es nicht, so müsste *dupadaṃ* gelesen werden.

4) Vielleicht *saṃpâṭipâjisati* zu lesen. Der scheinbare *â*-Strich wird aber wohl nur zufällig sein.

Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „Das Gesetz (zu erfüllen) ist verdienstlich. Was aber schliesst das Gesetz ein [1])? Das Vermeiden der Sündhaftigkeit [2]), viel Gutes (thun), Mitleid, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit [3]). Die Gabe des geistigen Sehens habe ich (den Menschen) in verschiedener Weise gegeben [4]), den Zweifüsslern und den Vierfüsslern, den Vögeln und den Bewohnern des Wassers habe ich vielerlei Gnade — selbst den Schutz des Lebens [5]) — gewährt und auch viel anderes Gutes gethan [6]). Zu folgendem Zwecke habe ich dieses Religionsedict schreiben lassen: (damit die Menschen) so handeln und es langen Bestand habe. Wer aber ganz so handeln wird, der wird etwas Verdienstliches thun".

Anmerkungen.

1) *Kiyaṃ* halte ich mit Burnouf für den Vertreter von Sanskrit *kiyân* mit der Bedeutung „von welchem Umfange? wie viel enthaltend?"

2) Betreffs der Bedeutung von *âsinava* welches durch *mala*, Sünde, böse Leidenschaften zu erklären ist, stimme ich mit Burnouf und Senart, und betreffs der formellen Erklärung des Wortes als einer Veränderung von *âsilava* für *âsrava* mit Letzterem überein. Das Compositum *apâsinave* dagegen erkläre ich nicht durch *alpâsrava*, sondern durch *apâsravaṃ* als Neutrum des Adjectivs, das ursprünglich den Sinn von *apagata âsravo yasmât tat* hatte, und dann in der Bedeutung von *apâsravatvam* gebraucht wurde. Darüber, was Aśoka zum *âsrava* rechnet, ist das folgende Edict zu vergleichen. Es ist jedoch zu beachten, dass seine Definition nicht genau mit der der Buddhisten stimmt, die von dem *kâmâsava*, *bhavâsava* und *avijjâsava* sprechen, wozu mitunter noch *diṭṭhâsava* kommt. Die Lehre vom *âsrava*, der die Sinne zu den Sinnesobjecten hinzieht, kommt bekanntlich auch bei den Jainas vor. Âpastamba Dh. Sû. II, 2, 5, 19 nennt die Sinnesobjecte *âsrâvâḥ* nach Haradatta *yaiḥ purushaḥ âsrâvyate bahir âkṛishyate.*

3) *Sochaye*, das sich in drei Versionen findet, darf man nicht mit Senart corrigiren. Es entspricht einem Sanskrit **śauchyam*, und ist nach der Analogie von *âdhipatyam* (*âdhipachcham*) u. s. w. gebildet. Der Ausdruck „Reinheit" wird, wie oft in der Sittenlehre der Brahmanen, Buddhisten und Jainas, hier in seiner weitesten Bedeutung gebraucht sein und sich nicht blos auf den Lebenswandel und die körperliche Reinheit, sondern auch auf Gedanken und Worte beziehen.

4) Meine Erklärung von *chakhudâne* durch *chakshurdânam* weicht von der meiner Vorgänger ab, welche in *chakhu* die Partikeln *cha khu*, *cha khalu* sahen. Dieser Auffassung steht entgegen, dass die beiden Partikeln enclitisch sind und nie am Anfange eines Satzes stehen. Was meine Uebersetzung von *chakhu* — *chakshus* durch „das geistige Sehen" betrifft, so bedarf dieselbe wohl keiner Beweise, da die Verwendung des Wortes in übertragener Bedeutung bei allen indischen Secten sehr gewöhnlich ist. Mit dem Ausdrucke *chakhudâne* „die Gabe des geistigen Sehens" spielt Aśoka auf die Predigten und Belehrungen über das Gesetz (*dhaṃmasâvanâni dhaṃmânusathîni*) an, die er nach S. E. VII, 1, 20; 2, 1, den Menschen geben liess. Dadurch wurden seine Unterthanen erleuchtet und gewannen sie die geistige Sehkraft, das Vermögen das Rechte und Gute zu erkennen. Zu vergleichen ist das *dhaṃmadâne* „die Gabe des Gesetzes" F. E. XI, und die in den Noten zu meiner Uebersetzung letzterer Stelle angeführten ähnlichen Ausdrücke aus der brahmanischen Literatur.

5) Ich kann *pânadakhinâ* nur mit Burnouf durch *prâṇadakshiṇâ* (wörtlich „die fromme Gabe, welche im Leben besteht") nicht mit Senart durch *pânadakshiṇâ* erklären. Denn ich glaube nicht, dass Aśoka es gewagt haben würde, „die Gabe eines Trunkes" für die werthvollste zu erklären und zu behaupten, dass er diese auch den Wasserthieren gewährt habe. *Prâṇadakshiṇâ* kommt im Sanskrit vor, siehe z. B. Pañchatantra IV, p. 34, Z. 16 (B. Ed.) und ist auch in B. W. aufgeführt. Der gewöhnlichere Ausdruck für „den Schutz des Lebens" ist *abhayadakshiṇâ*. Wegen der hier erwähnten Gnaden ist unten S. E. V zu vergleichen, wo die vor Tödtung beschützten Thiere einzeln aufgezählt sind, sowie S. E. VII, 2, 2—3 und F. E. II.

6) Die Erwähnung der verschiedenen guten Thaten und Gnaden scheint eingeflochten zu sein, weil Aśoka sich seinen Unterthanen als Muster in der Erfüllung des Gesetzes hinstellen will. Die Sätze von *chakhudâne* bis *kaṭâni* sind also nur eine Parenthese.

Edict III.

Delhi-Sivalik, Nordseite.

Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja-hevaṃ-ahâ[:] kayânaṃm-eva-dekhati[:] iyaṃ-me[17] kayâne-kaṭe-ti[.] No-mina-pâpaṃ-dekhati[:] iyaṃ-me-pâpe-kaṭe-ti iyaṃ-vâ-âsinave[18] nâmâ-ti[.] Dupaṭivekhe-chu-kho-esâ[.] Hevaṃ-chu-kho-esa-dekhiye[:] imâni[19] âsinavagâmini-nâma atha-chaṃḍiye niṭhûliye kodhe mâne isyâ[20] kâlanena-va-hakaṃ mâ-palibhasayisaṃ[.] Esa-bâḍha-dekhiye[:] iyaṃ-me[21] hidatikâye iyaṃ-mana-me pâlatikâye[.21]

Delhi-Mirat, Nordseite.

Devânaṃ-piye Piyadasi-lâjâ-hevaṃ-âhâ[:] kayânaṃm .va-d[ekha].[:] . . m .[10] kayâne-kaṭe-ti[.] No-minâ-pâpaṃ-dekhati[:] [i]yaṃ-me-pâpaṃ-ka[ṭe-ti iyaṃ v.][11] âsinave-nâ[mâ]-ti[.][1]) Dupaṭivekhe-chu-kho-esâ[.] Hevaṃ-chu . .[sâ d]ekhiye[:12] [i]mâni-âsinavag[âmini]-nâma atha[2]) chaṃḍiye niṭhûliye-kodhe[13] mâne isyâ kâlanena-v[a]-[3])hakaṃ mâ-palibha[sa]yisa.[.] . . bâḍhaṃ[14] dekhiye[:] iyaṃ-. e [hidati]kâye iyaṃ-me-pâlatikâye[.21]

Allahabad.

Devânaṃ piye Piyadasî lâjâ hevaṃ âhâ[:] kayânam-eva dekhati[:] iyaṃ me kayâne kaṭe ti[.] No mina pâpakaṃ dekhati[:] iyaṃ me pâpake kaṭe ti iyaṃ vâ âsinave nâmâ ti[8] . . . .

. . . .

Edict III.

Lauriya Ararâj.	Lauriya Navandgarh.	Râmpûrva.
Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-	Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-	Devânaṃ-piye Piyadasi-lâja hevaṃ-
âha[:] kayânaṃm-eva-dekhaṃti[:] iyaṃ-	âha[:] kayânaṃm-eva-dekhaṃti[:] iyaṃ-	âha [:] kayânaṃm-e . . . . . .
me - kayâne - kaṭe - ti [.] No - mina-	me - kayâne - kaṭe - ti [.] No - mina-	. . . .
pâpaṃ - dekhaṃti [:] iyaṃ - me - pâpe-	pâpaṃ[13] d[e]khaṃti[:] iyaṃ-me-pâpe-	. . . .
kaṭe - ti [11] iyaṃ - va - âsinave - nâmâ-	kaṭe - ti iyaṃ - va - âsinave - nâmâ-	. . . . [9] iyaṃ-va-âsinave-nâmâ-
ti[.] Dupaṭivekhe-chu-kho-esa[.] He-	ti[.] Dupaṭivekhe-chu-kho-esa[.] He-	ti[.] Dupaṭivekhe-chu-kho-esa[.] He-
vaṃ - chu - kho - esa - dekhiye [:] imâni-	vaṃ- chu- kho-esa- dekhiye [: 14] imâni-	[v .] . . . .
âsinavagâmîni - nâmâ-ti atha - chaṃḍiye	âsinavagâmîni[4])-nâmâ-ti atha-cha[ṃ]ḍi-	. . . .
[12] niṭhûliye kodhe - mâne isya kâ-	ye niṭhûliye kodhe mâne isya kâ-	. . . . [10] kodhe mâne isya kâ-
lanena - va - hakaṃ mâ - palibhasayi-	lanena- va-hakaṃ [15] mâ-palibhasayi-	lanena - va - hakaṃ mâ - palibhasayi-
saṃ-ti[.] Esa-bâḍhaṃ-dekhiye-[:] iyaṃ-	saṃ-ti[.] Esa bâḍhaṃ-dekhiye[:] iyaṃ-	. . . .
me - hidatikâye iyaṃ - mana - me pâ-	me - hidatikâye iyaṃ - mana - me - pâ-	. . . .
latikâye-ti [. 13]	latikâye-ti [. 15]	. . . . [11]

Anmerkungen.

1) Möglicher Weise ist *nâma* die richtige Lesart.

2) Der Strich links von *tha* scheint zufällig zu sein.

3) Möglicher Weise ist *vâ* die richtige Lesart.

4) Ein, wie mir scheint, zufälliger Strich giebt *âsinava* das Aussehen von *âsinave.*

Uebersetzung.

Der göttergeliebte König Piyadasi spricht also: „Man sieht nur auf (seine) guten Thaten (und sagt sich): „Diese gute That habe ich vollbracht". Durchaus [1]) nicht sieht man auf (seine) bösen Thaten (und sagt sich nicht): „Diese böse That habe ich vollbracht, dies ist was man Sünde [2]) nennt. Es fällt aber fürwahr (den Menschen) schwer eine solche Prüfung anzustellen [3]). Man soll aber fürwahr auf Folgendes sehen (und sich sagen): „Solche (Leidenschaften) wie Jähzorn, Grausamkeit, Groll, Stolz, Eifersucht (sind die welche man) sündhaft nennt [4]); gerade durch sie werde ich mich zu Falle bringen [5]). Auf Folgendes muss man besonders sehen (und sich sagen): „Dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt" [6]).

Anmerkungen.

1) *Mina, minâ* (D. M.) und *mana* im letzten Satze fasse ich als Vertreter von S. *manâk*, Pali *manâ*. *No manâk* „durchaus nicht" ist eine sehr gewöhnliche Phrase.

2) Betreffs *âsinave* siehe oben Note zu S. E. II.

3) Gegenüber Senart's Bemerkung, dass der Gebrauch von *paṭivekhe* hier echt buddhistisch sei, möchte ich darauf hinweisen, dass im Sanskrit *pratyaveksh* von Prüfungen und Untersuchungen jeder Art recht oft gebraucht wird, siehe B. R. W. *iksh, pratyava.*

4) In der Uebersetzung von *âsinavagâmini* durch „sündhaft" bin ich Senart gefolgt, der die grammatische Unmöglichkeit der Burnouf'schen Erklärung „qui viennent de l'*âsrava*" richtig erkannt hat.

5) In der Erklärung des letzten Theiles dieses Satzes weiche ich von meinen Vorgängern ab, die die Lesart aller Versionen *palibhasayisaṃ* zu *palibhâsayisaṃ* ändern wollen und dann einen unpassenden Sinn erhalten. *Palibhasayisaṃ* entspricht genau Pali *paribbhassayisaṃ* und Sanskrit *paribhraṃśayishyâmi* „ich werde zu Falle bringen, ich werde verderben". *Mâ* ist wahrscheinlich nicht als Prohibitiv-Partikel, sondern als Vertreter vom Pali *maṃ*, Sanskrit *mâm*, *mâ* „mich" zu fassen. In Aśoka's Edicten tritt bekanntlich die Endung *â* für *aṃ* nicht selten ein. Man könnte *mâ* aber auch als eine erhaltene Sanskrit-Form an-

sehen. Bei dieser Auffassung ist die ganze Phrase im Sanskrit durch [*teshâṃ*] *kâraṇenaiva mâṃ paribhraṃśayishyâmi* wiederzugeben. Es lässt sich indess nicht bestreiten, dass auch ein guter Sinn herauskommt, wenn man *mâ* als Prohibitiv-Partikel nimmt und *âtmânaṃ* ergänzt. Die Uebersetzung lautet dann: „Möge ich (m i c h) nicht durch (s i e) verderben". Das *ti*, welches in den beiden östlichen Versionen (L. A. und L. N.) hinter *paribhasayisaṃ* erscheint, steht, wie Senart richtig erkannt hat, für *iti* und zeigt an, dass auch die mit *kâlanena - va* beginnende Phrase von *dekhiye* abhängt.

6) Die letzte Clausel wird so zu verstehen sein: „Wenn diese oder jene Handlung keinen Vortheil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits

Der Paradiesfluss Gihon.

Von

Th. Nöldeke.

Zu der Notiz auf S. 699 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift trage ich nach, dass Glaser schon selbst im „Ausland" (1890, 15. Dec. S. 991 Anm.) ausspricht, er dürfte „den Paradiesfluss Giḥôn irrigerweise mit dem Djaiḥân identificiert haben . . . . Dieser Djaihān liegt nicht, wie ich annahm, in Arabien, sondern wahrscheinlicher in Kleinasien". Es macht Glaser's Scharfsinn Ehre, dass er dies gefunden hat, denn das lag ihm lange nicht so nahe als unsereinem, der täglich mit Jâqût, Agh. u. s. w. umgeht.

Meine Notiz war natürlich geschrieben, ehe ich diese Verbesserung kannte.

Irdjâ.

Von

G. van Vloten.

Dr. Houtsma bedauerte 1875 in seinem „Strijd over het Dogma in den Islâm“, dass er für die Kenntniss der Mordjiten an erster Stelle auf Schahrastânî's Kitâb al-milal wan-niḥal angewiesen sei, da aus diesem sonst so werthvollen Buche weder die Entstehung dieser Partei noch ihre Geschichte genügend erhelle.

Seitdem hat das Studium des Kitâb al-Aghânî und die Veröffentlichung von Ṭabarî's grossem Geschichtswerke diesen Stoff nicht so sehr um ein beträchtliches vermehrt, als vielmehr durch die Authenticität des Gebotenen uns ermöglicht, die Angaben Schahrastani's und anderer an einigen geschichtlichen Daten zu prüfen.

Im dritten Capitel des schönen zweiten Theiles seiner Islamischen Studien hat sich Dr. Goldziher bemüht, das Streben der Mordjitenpartei von einer ganz neuen Seite zu beleuchten und hervorgehoben, wie die Mordjiten, im Gegensatze zu den Châridjiten, in ihrem Verhältnisse zu den regierenden Mächten eine sehr tolerante Stellung einnahmen.

„Es ist sehr wahrscheinlich“, sagt der Verfasser [1]), „dass der Ursprung der Mordji'tenpartei in dieser loyalen Auseinandersetzung mit der Omeijadenherrschaft zu suchen sei. Als später dieser Anlass schwand, und die Rechtfertigung der Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen alle Actualität verlor, verlegte die Mordji'tenpartei den Schwerpunkt ihres Bekenntnisses auf die dogmatische Abschätzung des Einflusses der Gesetzübung ('amal) auf die Seligkeit. Wir hätten demnach dieser dogmatischen Mordji'a als historisches Prius eine politische Mordji'a vorangehen zu lassen. Damit ist die sprachliche Dunkelheit, welche die wörtliche Bedeutung des Namens dieser Partei umgiebt, freilich noch immer nicht aufgehellt“.

Es hat aber der Verfasser einige, besonders für die Dogmengeschichte der Mordjitenpartei wichtige Stellen nicht gekannt oder wenigstens nicht benutzt und obgleich ich der letzte sein möchte,

1) Islamische Studien II p. 91.

einem der besten Kenner des Islams, bei so vielem von unschätzbarem Werthe, das uns sein Buch bietet, wegen des Uebersehens einiger vereinzelter Stellen Nachlässigkeit vorzuwerfen, meine ich doch den Freunden orientalischer Geschichtsforschung einen Gefallen zu thun, jene Stellen hier vorzuführen und zu erläutern, um so mehr, da ich der Meinung bin, dass sie auch Dr. Goldziher's Ansichten in gewisser Hinsicht modificiren und, wie ich hoffe, auch etwas zur Erklärung des Namens Mordji'a beibringen werden.

Die erste Stelle entnehme ich dem Kitâb al-Aghâni T. XIII, 52. Wir finden daselbst ein Gedicht des Thâbit Qoṭna, das uns in Betreff der einschlägigen Frage einige sehr willkommene Gesichtspunkte darbietet. Der Dichter scheint in Chorâsân sowohl durch seine poetische Begabung wie auch durch seine erprobte Tapferkeit — er war nämlich einer der kühnsten Vorkämpfer des Islams gegen die Türken Transoxaniens [1]) — bei seinen Landsleuten viel Einfluss ausgeübt zu haben. Er gehörte zu den höheren Beamten Chorâsâns und lebte schon unter dem Emirate des Omaija ibn 'Abdallah [2]) (75—78 H.), sein Zeugniss ist uns desshalb von grossem Werthe.

Thâbit Qoṭna, so wird uns berichtet, war einst in einer Gesellschaft chorâsânischer Châridjiten (شُرَاة) und Mordjiten, welche mit einander zu streiten und zu disputiren pflegten. Er selbst neigte sich den Mordjiten zu, und als sie später wieder zusammen kamen, trug er ihnen folgendes Gedicht auf den Irdjâ vor.

1 Fürwahr Hind, unser Leben ist dahin, wie ich meine, und ich glaube, dass die Sache rückwärts geht und kümmerlich wird.

2 Ich fühle mich das Pfand eines Tages, dem ich nicht ausweichen kann; ist er nicht jetzt schon da, so kommt er doch schon herangeeilt.

3 Ich habe meinem Herrn Treue gelobt und werde, wenn ich sie bewahre, den edlen Gefallenen bei Oḥod nahe kommen [im Paradiese [3])].

4 Hind, höre mich, meine Lebensaufgabe (سِيرَة) ist Allah zu dienen und keinen Göttern neben ihm.

5 Wir schieben die Sachen auf (نُرْجِى الْأُمُور), wenn sie unsicher sind, und wir sagen die Wahrheit (das Richtige) über jene, welche sich in Verwirrung oder Irrthum befinden (وَنَصْدُقُ الْقَوْلَ فِيمَن جَارَ أَوْ عَنَدَا).

1) Cf. Ṭab. II p. 1514 seq.

2) Die Absetzung dieses Statthalters wäre nach Agh. XIII, 56 theilweise einem Briefe Thâbit's zuzuschreiben. Später finden wir den Dichter في صحابة Jezîd ibn Mohallebs (ibid. 49).

3) Das in eckigen Klammern Eingeschlossene an dieser sowie an anderen Stellen ist von mir.

6 Alle Moslime gehören zum Islâm (zur wahren Religion) und die Polytheisten, (مشرك) sind einander gleich in ihrer Religion, in wieviel Secten sie auch vertheilt sind.

7 Ich kann nicht glauben, dass eine Sünde (welche es auch sei) dem Polytheismus (شِرْك) gleich kommt, wenn man nur die Einheit des Ewigen bezeugt.

8 Wir vergiessen das Blut nur, wenn man das unsere begehrt, nach einer einzigen festen Regel.

9 Wer Allah fürchtet in dieser Welt, wird seinen Lohn erhalten morgen bei der Abrechnung.

10 Das von Allah beschlossene kann nicht abgewehrt werden und alles was Er beschliesst ist richtig.

11 Alle Abtrünnigen irren in ihrer Lehre, selbst wenn sie in dieser Lehre Frömmigkeit und Ernst ausübten.

12 Was 'Ali und 'Othmân betrifft, das sind zwei Diener [Allah's], sie trieben keinen Polytheismus (شِرْك), seitdem sie [Allah's] Diener geworden.

13 Zwar war Hader zwischen beiden und sie waren Zeugen der Spaltung des Stabes [1], aber auch Allah's Auge war dabei.

14 Er wird Ali und Othmân nach ihren Thaten vergelten; vielleicht weil [hier] ein [Qoran]vers Recht hat [2]).

15 Allah weiss, was sie mitbringen werden [am Tage der Auferstehung] und (denn) jeder einzelne Diener [Allah's] wird vor Ihm erscheinen.

Wir hätten hier, allerdings knapp und in populärer Form zusammengefasst, so ungefähr den ganzen Catechismus der Mordjiten, auch mit Rücksicht auf seine practischen Consequenzen. Wichtig ist, dass die schon von Houtsma vorgetragene Erklärung des Namens مُرْجِئ: „Einer der sein Urtheil über den moslemischen Sünder aufschiebt bis zum Tage des Gottesgerichtes" hier bestätigt wird (oben 5 [3]) cf. 14, 15).

1) Cf. Goldziher p. 90 Anm. 3.

2) وَلَسْتُ أَدْرِى بِحَقٍّ آيَةً وَرَدَا. Vgl mit dieser (schwach positiven) Bedeutung von لَسْتُ أدرى den Gebrauch von לֹא יְדַבֵּר Gen. III, 2 Von Kremer, der, wie ich sehe, das Gedicht schon in seinen Streifzügen übersetzt hat, scheint mir den Sinn dieses sowie des wichtigen fünften Verses unrichtig gefasst zu haben.

3) Die Verba أرجأ und أرجى werden nach den Lexicographen promiscue gebraucht; vgl. die verschiedenen Lesarten bei Qor IX, 107 VII, 108 (= XXVI, 35). XXX, 35; cf. Houtsma p. 34.

Dass das Verbum أرجأ von der Partei gewählt worden ist im Anschluss an die Qoranstelle (S. IX, 107) وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللّٰهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ „Und andere denen Aufschub gegeben ist bis Allah befiehlt; sei es dass er sie strafen oder sie begnadigen wird“, welche sich auf die vom Byzantinischen Feldzuge zurückgebliebenen beziehen soll, kommt mir sehr wahrscheinlich vor.

Wie sich Allah nämlich die Entscheidung in den Angelegenheiten gewisser Nachlässigen einstweilen vorbehält und ihnen Aufschub giebt, so, meint der Mordjit, wollen auch wir nicht entscheiden in den Angelegenheiten unserer Glaubensgenossen, wenn sich diese eine Uebertretung der göttlichen Gebote zu Schulden kommen lassen (حير او عنيد: حئر ist der, welcher aus Unwissenheit vom „rechten Wege“ abirrt, عنيد der, welcher den „guten Weg“ kennt, ihn aber nicht wandelt).

Wäre ich ganz gewiss, bei der Uebersetzung des Gedichtes den Sinn des vierzehnten Verses richtig getroffen zu haben, so möchte ich gerne auch diesen zur Bestätigung des Verhältnisses der Mordjitenlehre zur genannten Qoranstelle herbeiziehen, muss hier aber die Entscheidung dem Leser überlassen. Es erhellt aber aus dem Vorhergehenden, dass der Ausdruck أرجيت عثمان oder أرجيت عليّا so viel bedeutet wie „ich gebe Othmân oder Ali Aufschub (ich halte mich an Allah's Verfahren mit den Nachlässigen) und will sie nicht beurtheilen“, natürlich mit dem Nebengedanken, dass wenn es mit ihrer Sache nicht ganz richtig sei, nur Allah in diesem Falle das Urtheil über sie zukomme und jedenfalls, weil beide Moslime seien (d. h. das tauḥid bezeugten), die anderen Gläubigen nicht das Recht hätten, den einen oder den anderen einen Ungläubigen zu nennen (oben v. 7, 12, 14, 15).

Fassen wir jetzt die auch von Goldziher benützten Gedichte, Agh. VII. 11. 16, welche das Verhältniss der Mordjiten zur Schî'a beleuchten, etwas näher ins Auge.

Es musste den eifrigen Aliverehrern natürlich nur als Dummheit oder Schwäche, ja Gottlosigkeit vorkommen, wenn sie die Mordjiten ihrem Imâme Ali gegenüber, dem ja von Allah's Gnaden die rechte Leitung zukam, eine gewisse Reservation beobachten sahen: war er doch für sie nur ein Moslim wie Othmân und konnten sie nicht einmal entscheiden, ob dieser oder jener den rechten Weg gewandelt war.

„Man wirft mir Thorheit vor“, so spricht der mordjitische Dichter Moḥârib ibn Dithâr [1]), „dass ich [mein Urtheil über] Abu Hasan Ali aufschiebe, aber dieses Aufschieben [Ali's] in Betreff der beiden Omar ist das Rechte, er mag gerecht sein oder unglückselig [2]) [ich entscheide darin nicht] . . . . Wenn ich nur festbehalte, dass Allah mein Herr und dass Mohammed von Ihm gesandt ist, ... da ist mein Aufschieben keine Verkehrtheit und keine Verhüllung (لَبْس Doppelsinn)“.

Hören wir dagegen den feurigen Schî'iten as-Seijid al-Ḥimjari: „Freunde, schiebt [euer Urtheil] nicht auf, und wisset, dass die rechte Leitung nicht das ist, was ihr behauptet; denn die Blindheit des Zweifels nach der Gewissheit und die Schwäche der Einsicht (des Glaubens) nach dem sichern Anschauen (der festen Ueberzeugung) sind beide verkehrt und ihr dürft darin nicht beharren. Kann man [sein Urtheil über] Ali aufschieben, den Imâm der rechten Leitung, und [über] Othmân, fürwahr, das sind zwei [sehr] verschiedene, denen man Aufschub giebt [3]). Und soll man [gar] dem Ibn Ḥarb (Mo'âwia) Aufschub geben und den wilden Châridjiten in Nahrawân, [Leute] deren Leiter am Tage der Wiederkunft sein wird einer von gemeinen Trieben und höllischem Glauben“?

Dass der Mordjitismus, von dieser Seite gefasst, in seinem unbestimmten Urtheile über Ali die Schî'iten viel mehr ärgern musste als sein gleiches Verhältniss zu Othmân die Omeijaden, und dass deshalb *in dieser Hinsicht* der Gegensatz zwischen Schî'a und Mordjia auch schärfer ausgeprägt ist, können wir mit Fug annehmen [4]). Sehr deutlich findet man dies bestätigt in zwei kleinen Gedichten, die ich Mas'ûdî entlehne.

Mamûn (der Abbasidenchalif), so erzählt M. [5]), persiflirte ein-

---

1) Auch bei Schahrastânî unter den رجال المرجئة genannt. Goldziher (p. 92), der dieses Gedicht aus Versehen dem Seijid al Ḥimjari zuschreibt, war gezwungen, es als Ironie aufzufassen.

2) Man construire وَارْجَائِي ابَا حَسَنٍ بَرًّا اَوْ شَقِيًّا عَنِ الْعُمَرَيْنِ صَوَابٌ. Die bei den Arabern so beliebte Construction mit عن ist hier fast nicht zu übersetzen.

3) مَا اعتدل الْمُرْجَيَانِ wörtlich: die zwei Aufgeschobenen stimmen nicht überein.

4) Cf. Goldziher p. 91 und ibid. Anm. 5. So konnte man später das Wort مرجى davon ableiten, dass die Mordjiten Ali auf die vierte درجة stellen cf. Houtsma p. 34.

5) Mas'ûdi ed. Barbier de Meynard VII, 4. Ein zweites Beispiel findet man im Journal Asiatique 1874 p. 220.

mal seinen Oheim Ibrâhîm ibn al Mahdî; Mamûn war nämlich dem Schî'itismus ergeben und Ibrâhîm bekannte sich zu der Sonna (تسنّن).

„Wenn es dich freut, einen Mordjiten plötzlich und vorzeitig sterben zu sehen,

So erneuere vor ihm Ali's Lob und sprich den Çalât für den Propheten und seine Familie“.

Ibrahim erwiderte:

„Wenn der Schiit in unverständlicher Sprache redet und es dir Freude macht, ihn sein Inneres deutlich offenbaren zu sehen,

So sprich den Çalât für den Propheten und seine zwei Genossen (Abu Bekr und Omar), seine Rathgeber und Nachbaren in der Grabstätte“.

Die prägnante Schärfe zumal des zweiten Gedichtes bedarf kaum näherer Erklärung; aus dem ersten geht klar hervor, dass Mordjit und Alihasser im Laufe der Zeiten gleichbedeutend wurden.

Auf der anderen Seite müssen wir uns aber davor hüten, uns das Verhältniss der Mordjiten zu den Omeijaden zu freundlich vorzustellen: muss man doch im Auge behalten, dass ihr neutrales Urtheil über die beiden Chalife, deren Rechtmässigkeit ein Gegenstand grosser Streitigkeiten bei den verschiedenen moslemischen Secten war, und mit welchem sie sich besonders den Charidjiten, die beide verdammten, gegenüber stellten, nur ein *Ergebniss* der Lehre war, dass allein das Glaubensbekenntniss in der Frage „Gläubig oder ungläubig“ entscheide und dass eben diese Lehre zu sehr verschiedenen Auffassungen Anlass gab.

Ging man weit genug, so konnte man in den Begriff Glauben ungefähr alles einschliessen, was auch die Orthodoxen lehrten; zwischen der Lehre des Mordjiten Abu Hanifa [1]) z. B. welcher sagte: der Glaube ist das Bekennen (التصديق) mit der Zunge wie mit dem Herzen und die Werke (الاعمال) sind die Gesetze (شرائع) und Gebote (فرائض) des Glaubens [2]), und der Orthodoxen: der Glaube ist die Ueberzeugung (عقد), das Bekenntniss (قول) und die Gesetzübung (عمل) [3]) war im practischen Leben wenig Unterschied, und dass solche Mordjiten so gut wie die Mehrheit der Sonnabekenner sich bei der Omeijadenherrschaft beruhigten, ist auch gar nicht befremdend, wenn man bedenkt, dass die banu Omeija im grossen und ganzen die äusserlichen religiösen Pflichten des Islâms gar so sehr nicht vernachlässigten, wie uns spätere unter abba-

1) Cf. Houtsma p. 36.

2) Ibn Hazm Cod. Lugd. 480 a, f. 135 r. cf. Schahrast. 105.

3) Ibn Hazm l. c. b, f. 3 r.

sidischen Einflüssen schreibende Berichterstatter glauben machen möchten. Doch ginge man zu weit, jene Mordjiten als Vertheidiger oder gar Apologisten der omeijadischen Herrscher und ihrer Härte und Strenge aufzufassen und die „Rechtfertigung der Vergiessung des Blutes der Rechtgläubigen" zu ihrem Ziele zu machen. Wenn uns z. B. ʿAun ibn Masʿûd in dem Gedichte, womit er sich von den Mordjiten lossagt [1]), mittheilt, dass sie sagen: man dürfe das Blut der Rechtgläubigen vergiessen, da müssen wir, meine ich, nicht so sehr an ein Vertheidigen und Billigen als vielmehr an ein Toleriren der omeijadischen Strenge im Sinne des أرجاء الأمور إذا كانت مشتبهة denken [2]).

Nun sind aber Leute vom Schlage Abu Hanifa's nicht die einzigen Mordjiten und hat man Unrecht, sich aus ihnen allein und ihren Verhältnissen sein Urtheil über die ganze Partei zu bilden, können wir doch aus einem historischen Beispiele klar machen, dass es auch andere gab, die sich mit den Omeijaden gar nicht „aussöhnten", im Gegentheil sich ihren Vertretern gegenüber sehr abgeneigt verhielten, ich meine den Chorâsânier Ḥârith ibn Soraidj [3]).

Dass dieser ein Mordjit war, sagt ausdrücklich Tabari [4]), und in einem Gedichte des Naçr ibn Seijâr, das derselbe dabei anführt, wird die Sache obendrein noch bestätigt. Da auch letzteres für unsere Kenntniss des Mordjitismus wichtig ist, so finde es hier in (so viel wie möglich) getreuer Uebersetzung eine Stelle.

1 Kümmere dich nicht um diese Welt und Leute (أهل), die du verlassen musst; was frommt dir diese Welt und Leute, denen nur gewährt ist

2 Eine kleine Tagesfrist, bis das Ende da ist; suche dir vielmehr bei Allah Freunde (أهل), die nicht sterben.

3 Vermehre deine Gottesfurcht in stiller Devotion, denn die beste Gottesfurcht ist die verborgene.

4 Wisse dass du für deine Werke (أعمال) verantwortlich bist, deshalb sei besorgt und härme dich ab.

5, 6 Ich sehe, wie die Sorglosigkeit ins Verderben stürzt den, der sie übt; den nämlich, der sich zur Sorglosigkeit verleiten lässt, angesichts dieser wechselvollen Tage, welche ihm das eine Mal Unglück bescheeren, das andere Mal Gedeihen bringen.

1) Goldziher 90, 91.

2) Prof. de Goeje macht mich darauf aufmerksam, dass auch Thâbit Qoṭna, der doch unter den Omeijadenstatthaltern diente, in den Verdacht der Unbotmässigkeit gerieth, weil er gesagt, dass Erhebung gegen die gottlosen Fürsten erlaubt sei Agh. XIII, 53, cf. ibid. 55.

3) Die wichtigsten Angaben Tabari's über seinen Aufstand findet man zusammengestellt in meinem „Opkomst der Abbasiden in Chorasan" p. 51—57.

4) II, 1575.

7 Während der Mensch in Fülle lebt, überfällt ihn das Schicksal und rafft ihn hinweg von seinem Ueberflusse.

8 Heute freut ihn des Lebens Süsse, Morgen kostet er seine Bitterkeit.

9 Und siehest du in dem, was die Zeit übrig liess, etwas anderes als in den vergangenen Tagen?

10 So wende deine Tapferkeit gegen die, welche kein Jenseits erwarten (Qorânisch), und sei der Feind derer, die kein Çalât verrichten.

11 Tödte ihre Anhänger aus unserer Mitte und ihre Helfer, behandle sie (letztere) wie Ungläubige und fluche ihnen.

12 Sie schmähen uns in unserer Religion, aber selbst gehen sie bei der Prüfung hervor als die schlechtesten Diener [Allah's].

13 Sie sagen, wir wollen Allah's Weg; o wie weit sind sie abgewichen von dem, was sie sagen!

14 Tödte sie in heiligem Zorne, durch Ihn wirst du sie besiegen und lass den Zweifler (مرتاب) in seinem Unglück.

15 Euer Aufschieben (ارْجَاء) bindet euch mit dem Unglauben (شرك) zusammen, so seid ihr Ungläubige (مشرك) und Aufschieber (مرجى).

16 Allah möge keinen anderen als Euch im Grabe entfernt halten [ohne dass Jemand euch zurückwünscht]; ist doch euere Religion mit dem Unglauben (شرك) verbunden.

17 Möge darum Allah eueren Gemüthern Angst einflössen; uns dagegen wird Er schönes bestimmen und uns erhöhen.

18 Damit wir in der Schreckensstunde die Beschützer des Islams und der Religion seien, gegen das, was du im Sinne hast.

19 Beschuldigt ihr uns, indem ihr lügt, dass unter uns sind, welche das Mass überschreiten und Unrecht thun — mir genügt, was in uns ist.

20 Das was Allah euren Vorgängern wegen ihrer Heuchelei vergalt und was er uns vergalt, widersetzt sich [eurer Hoffnung zu siegen].

Dass die von Naçr 10—14 erwähnten mit Ḥârith's Anhängern identisch sein müssen, wird jedem sogleich einleuchten, der das Ganze mit Aufmerksamkeit liest, es folgt schon aus 15 und wird zur Gewissheit, wenn wir auch 18 heranziehen.

Sonstige Daten bestätigen dies noch. Naçr unterscheidet bei ihnen offenbar zwei Gattungen (10, 11), von der einen sagt er (11), sie seien „aus unserer Mitte“, er kann nur meinen, sie seien Araber, die anderen müssen also Perser sein. In Uebereinstimmung hiermit erzählt auch Tabari (II, 1569), dass mit Ḥârith sowohl Dihqâne

(also Perser), wie auch Araber aus Jemen und Modhar in den Krieg zogen.

Ehe wir aber auf Naçr's Angriffe näher eingehen, audiamus et alteram partem. Dieselben Leute, die hier von Naçr verketzert und auch sonst (Tab. II, 1919) von ihm Ausschweifende (فُسّق) und Kanaillen (رعاع) genannt werden, forderten von den omeijadischen Emiren Gerechtigkeit allen Moslimen gegenüber[1], sie warfen den „Banû Merwân" Erpressung und Gewaltthätigkeit vor[2], auch das Vergiessen unschuldigen Blutes[3]; sie forderten die Einsetzung gerechter Verwalter[4] und eine Abtheilung derselben Partei nannte sich الفئة العادلة. Sie sagten, wir wollen nicht fechten ohne dass man uns angreift[5].

Wie sollten wir nun diese in unseren Augen gar nicht gottlosen Wünsche mit den Vorwürfen Naçr's, der von Ungläubigen spricht, die Islam und Religion bedrohen, und der Ḥârith an die Verantwortlichkeit für seine Werke erinnert, aussöhnen? Den Weg hierzu zeigt uns Vers 15. Der Irdjâ war hier die Ursache des Missverständnisses.

Wir sahen oben, dass Abu Hanifa den Glauben auffasste als ein inneres und äusseres Bekenntniss, und dass er demselben die Gesetzübung als eine Art Supplement hinzufügte. Andere Mordjiten standen aber dem orthodoxen Islâm nicht so nahe, für sie fiel der Nachdruck am meisten auf das innere Bekenntniss: „Der Glaube ist die Kenntniss Allah's, Demuth, Ihm gegenüber kein Stolz"[6]. Am weitesten ging Djahm ibn Çafwân, er lehrte, dass der Glaube nur eine innere Ueberzeugung des Herzens sei, ein Kennen Allah's mit dem Herzen, möchte man sich sonst mit der Zunge zum Christen- oder Judenthume bekennen, so sei man doch Moslim, wenn letzteres nicht innere Absicht gewesen sei, kenne man doch Allah mit dem Herzen[7].

1) Tab. II, 1931 f., cf. Opk. d. Abb. p. 56 f.
2) Tab. II, 1583 oben v. 19.
3) Tab. II, 1931.
4) Ibid. 1918.
5) Ibid. 1931, cf. oben Thâbit Qoṭna v. 8.
6) Houtsma p. 36.
7) Ibn Ḥazm l. c. f. 1 فقالت طائفة انه هو (الايمان) معرفة الله تعالى بالقلب فقط وان اظهر اليهودية او النصرانية او سائر انواع الكفر بلسانه وعبادته بغير تقية فى دار الاسلام فمن عرف الله عز وجل بالقلب فهو مسلم من اهل الجنّة وهو قول جهم بن صفوان وابى

Dass diese Mordjiten auf das Ausüben der religiösen Gesetze nicht viel hielten, wird niemand wundern. Der Geograph Moqaddasî besuchte die Berge der Chorramdînija. „Letztere sind", sagt er, „entschiedene Mordjiten: sie waschen sich nicht bei grosser Verunreinigung (جنابة), auch sah ich bei ihnen keine Moscheen"[1]). Was sie aufschoben, war also das Urtheil über jene, welche die religiösen Gesetze vernachlässigten; man könnte sagen, sie bezögen ihr Irdjâ auf das إسلام, nicht auf das إيمان[2]). Mit solchen hat hier Naçr zu thun. Ihr Irdjâ brachte sie mit dem Unglauben zusammen (oben 15), sie verrichteten nicht den Çalât, darum nennt er sie die schlechtesten Diener Allah's (10, 12). Ihrerseits vermissten sie bei ihren Gegnern alles, was sie selbst hoch hielten, Demuth, Gerechtigkeit gegen alle, kein nutzloses Blutvergiessen, das war ihnen Allah's Weg (13, 19). Nicht umsonst wird uns berichtet, dass eben der genannte Djahm ibn Çafwân Hârith ibn Soraidj's Schreiber war, und dass er den Leuten eine Schrift vortrug, welche Hârith's Lehre enthielt, فانصرفوا يكبّرون[3]).

Dass das persische Element hier im Spiele ist, braucht wohl nicht näher erörtert zu werden; dass Perser zu den Anhängern Hârith's gehörten, sahen wir oben[4]). Und Djahm selbst war ein *Maula* der Banû Râsib.

So erkennen wir auch in dem Irdjâ die persische Auffassung im Gegensatze zur engeren der Araber. Das Irdjâ der ersteren findet seinen Höhepunkt in der Lehre des Djahm ibn Çafwân und steht fast ausserhalb des Islâms[5]), das der letzteren schliesst sich der Sonna und Djamâ'a an mit dem gesetzeskundigen Abu Hanifa.

Dass hier politische Umstände mit der Auffassung des Dogma's auf's engste verknüpft sind, wer könnte es leugnen.

Die politischen Persönlichkeiten, über welche die religiösen

الحسن علي بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري, cf. Houtsma p. 39, 40; Schahr. 61.

1) Moqaddasi ed. de Goeje p. 398.

2) Darum nennt sie auch Naçr nicht Kâfir (contr. Mûmin), sondern Moschrik (contr. Moslim).

3) Tab. II, 1918, 19, 24.

4) Die Araber, welche dem Hârith folgten, waren, wenigstens in seinem zweiten Aufstande, Tamîmiten, die ihm aus „'Açabîja" anhingen, cf. Opk. d. Abb p. 54, 56 und das. Anm. 1.

5) Von Djahm berichtet noch Abu No'aims Chronik von Ispahan (cod. Lugd. 568), dass er 40 Tage den Çalât nachliess, wie er sagte, um eine Religion zu suchen (زعم انّه يرتاد دينا).

Parteien in's Reine zu kommen sich bemühten, waren, ich wiederhole es, in äusserlich moslemischem Sinne gar so schlecht nicht, tritt doch auch der Omeijadendiener Naçr als Vertheidiger von Islâm und Religion auf; es waren ihre Erpressungen, ihr rauhes Verfahren [1]), ihre Verletzung der Gleichheitsidee des Islâms, welche sie zumal den Nicht-Arabern verhasst machten.

Leute, die von ihrer Härte weniger zu fürchten hatten, konnten, indem sie sich an das Aeussere hielten, in ihnen an erster Stelle Mowaḥḥid's sehen und was sie sonst verschuldeten aufschieben [2]). Aber die ursprünglichen Landesinsassen, die nur die Strenge der Tributeinnehmer, nicht die Vortheile (das 'Atâ z. B.) der moslemischen Araber erfuhren [3]), setzten sich über diese Schuld nicht so leicht hinweg. „Wir und ihr sind Brüder in der Religion", rufen sie den Arabern zu, „so fürchtet Allah, denn wir wollen kein unerlaubtes Blutvergiessen". Was galt ihnen die genaue Erfüllung der religiösen *Gesetze*, wenn die herrschende Partei doch in ihrer *Ungerechtigkeit* beharrte!

Die Partei des Harith zerfiel nach seinem Tode. Er und Djahm fanden ein gewaltsames Ende und der arabische Islam siegte noch einmal, aber die dâ'îs der Abbasiden setzten Hârith's Aufgabe fort, und auf den Trümmern der Mordjitenerhebung erwuchs mit erneuter Kraft die persische Abbasidenherrschaft [4]).

1) Vgl. die sehr unglimpfliche Behandlung der Dihqâne bei der Tributeinnahme in Transoxanien Tab. II, 1510. Sehr bezeichnend ist auch, dass in den Steuerämtern (دار الاستخراج) Dihqâne gefangen sassen. 'Iqd I, 179.

2) Sie bezogen so zu sagen das Irdjâ auf das أبدان cf. oben.

3) Cf. Opk. der Abb. p. 23.

4) Ueber den Zusammenhang der chorasanischen Mordjiten mit der Abbasidenpartei hoffe ich bald näheres mittheilen zu können.

Anzeigen.

Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta. 2 voll. 623 und 690 S. Cambridge, University Press. 1888.

Sprenger hat schon ZDMG. 42, 321 sqq. auf Doughty's travels aufmerksam gemacht. Da er sich aber wesentlich darauf beschränkt, die ursprüngliche Orthographie der Ortsnamen auf der Strecke von ʿUnaiza nach Ṭâif zu ermitteln und die Beschaffenheit jener Landschaft zu beleuchten, so ist noch Raum für ein allgemeineres Referat über die wichtigen Eroberungen des furchtlosen Reisenden. Doughty's nächster Zweck war der Besuch der Felsengräber und Inschriften von Madâin Çâliḥ, von denen er im Frühjahr 1875 in Wâdî Mûsà die erste Kunde bekommen hatte (I 48). Mit der Pilgerkarawane reiste er im November 1876 hin und blieb dort bei der türkischen Garnison in der befestigten Cisterne bis zum Februar 1877, indem er Inschriften und Bauten erforschte und kopirte und Ausflüge in die Umgegend machte, besonders nach el ʿUlà und el Churaiba. Mitte Februar, als die Weidezeit begann, schloss er sich einem Schaich der Faḳîrbeduinen an und wanderte mit deren Lager durch die Wüste, bis gegen das Gebirge der Schammar und wieder zurück nach Madâin Çâliḥ. Anfang Mai ging er dann zu den Mawâhib über, um deren Revier kennen zu lernen, die Ḥarra von ʿUwairiḍ, ein gewaltiges vulkanisches Gebirge westlich der Pilgerstrasse. Von hier wollte er Ende Juli nach Chaibar gehen, aber durch die verrätherische Saumseligkeit seines Führers verfehlte er den Anschluss an die Karawane, die ihn mitnehmen sollte. Das war die zufällige Veranlassung, dass er noch ein Jahr in Arabien zubrachte, da er nicht zurück wollte, ohne Chaibar besucht zu haben (I 478). Er blieb erst noch eine Weile bei den Mawâhib, dann schloss er sich abermals den Faḳîr an und brach mit ihnen am 28. August von Madâin Çâliḥ nach der schon früher einmal von ihm gestreiften Oase Taimâ auf, wo er die Zeit der Dattelernte im Monat September verlebte. Mitte Oktober, bei Regenwetter, ging er mit einigen Beduinen von Bischr nach Ḥâil, der Hauptstadt der gegenwärtig mächtigsten arabischen Dynastie, der Banu Raschîd von Schammar, und verweilte dort bis

zum 21. November (II 49). Jetzt gelang es ihm nach Chaibar zu kommen; als er aber glücklich da war, konnte er nicht wieder weg. Er wurde von dem türkischen Aga lange Zeit aufgehalten und erst Anfang März 1878 nach Ḥâil entlassen. Dort wurde er jedoch nicht wieder aufgenommen und wandte sich nun nach Buraida in der Landschaft Ḳaçîm, wo er Ende April ankam. In Buraida war seines Bleibens auch nicht, er wurde zwangsweise nach ʿUnaiza abgesetzt. Hier fand er freundliche Aufnahme; nach einiger Zeit wurde er freilich wiederum ausgetrieben, aber bald zurückgeholt. Er durfte jedoch nicht in die Stadt kommen, sondern musste auf einem draussen liegenden Gehöfte bleiben, bis eine grosse Butterschmalzkarawane, die im Juli 1878 von ʿUnaiza nach Mekka abging, ihn mitnahm und in der Nähe des Ḥaram absetzte. Er ging nun nach Ṭâif zu dem dort residirenden Grossscherif und wurde von diesem nach Gidda entsandt, von wo er über ʿAden, Indien, Damaskus nach England zurückkehrte.

Doughty reiste ohne Begleiter und Geleitsbriefe; Arzneien, die er bei sich hatte, dienten ihm als Gewerbeschein und erleichterten ihm den Eingang bei den Leuten. Er hat Anstrengungen und Gefahren aller Art ausgestanden und dabei nie den Muth sinken lassen, entschlossen, im äussersten Fall den Revolver unter seinem Hemde herauszuziehen und sein Leben theuer zu verkaufen. Ohne sich auf seine Nationalität und seine Religion viel einzubilden, hat er sich doch nie als Engländer und als Christen verleugnet, so sehr auch in Arabien durch den russisch-türkischen Krieg von 1877 der islamische Fanatismus erregt war. Wie durch ein Wunder ist er am Ende aus allen Nöthen glücklich davon gekommen, und die schlimmsten Strapazen und Entbehrungen haben ihn keinen Tag krank gemacht. Die Uhr ist ihm geraubt, Thermometer und Anéroid hat er behalten. Beim Sturz vom Kameel hat er den Arm hochgehalten, damit das Aneroid in seiner Hand keinen Schaden litte. Seine Aufzeichnungen und Karten hat er ebenfalls gerettet, letztere allerdings in lauter kleine Stücke zerrissen, damit sie keinen Verdacht erregten. Kurios ist, dass ihm in Ḥâil der hebräische Foliant gezeigt wird, den schon Palgrave dort gesehen hatte (Palgrave's Journey I 4), und gar dass er in ʿUnaiza einen Mann, der in London, Paris und Wien gewesen sein will, zu dem Geständniss bringt, er verwechsle sich mit seinem Bruder: diesem Bruder war Doughty zufällig in Wien begegnet.

Die Abklatsche der Inschriften von Madâin Çâliḥ, welche Doughty Gelegenheit hatte gleich von Ort und Stelle nach Damaskus zu spediren, sind 1884 von Renan herausgegeben. Auch das Itinerarium ist längst veröffentlicht im Globus 1881 Band 39 und in den Proceedings of the Royal Geographic Society 1884. Die vorliegende Reisebeschreibung hat zehn Jahr auf sich warten lassen. Ein Vorwort, worin wir etwas über die Redaktion erführen, fehlt. Man möchte wissen, was die ziemlich häufig vorkommenden eckigen

Klammern bedeuten. Man möchte ferner wissen, wie weit das Buch auf Aufzeichnungen, wie weit auf Erinnerungen beruht, ob die Aufzeichnungen ziemlich regelmässig oder nur in grösseren Pausen gemacht werden konnten. Die vielen Gespräche in oratio recta, an deren materieller Echtheit ich nicht zweifle, beruhen doch schwerlich auf Protokoll. Man stösst zu selten auf ein Datum, und es scheint, dass Doughty nicht im Stande gewesen ist, die Kalenderzeit genau festzuhalten. I 509 heisst es: Ramathan was nearly in; neun Seiten später: the sun rose of the first of September — der erste Ramaḍân 1877 fiel auf den 9. September. Nach II 212 ist Doughty am 22. Çafar = 25. Februar 1878 von Chaibar aufgebrochen; aber ein oder zwei Tage darauf redet er schon von März (II 216. 217). Nach II 306 soll der Neumond am 23. April 1878 sichtbar geworden sein; in Wahrheit war am 23. April der Vollmond längst vorüber und am 3. Mai wurde der Neumond wieder sichtbar. Nach II 212 verglichen mit II 312 lagen mehr als zwei Monate zwischen dem Aufbruch von Chaibar und der Ankunft in Buraida; diese lange Zeit wird durch die Reise von Chaibar nach Ḥâil und von da nach Buraida nicht ersichtlich ausgefüllt. Uebrigens bestätigen mir grade diese Unebenheiten, die daheim bei der Ausarbeitung leicht zu applaniren gewesen wären, die Zuverlässigkeit Doughty's.

Durch die nicht bloss in der Schule und aus Büchern, sondern im Freien und durch das Leben erworbene wahrhaft allgemeine Bildung des englischen Gentleman, durch weite Reisen in ganz Europa und in Nordafrika, durch einen langen Aufenthalt in Syrien war Doughty für seine Reise sehr wohl vorbereitet. Er hat einen herodoteischen Sinn, ein offenes Auge und ein liebevolles Verständniss für Alles, was ihm in der Natur und bei den Menschen vorkommt. Er selber stellt sein Interesse für Geologie und Geographie in den Vordergrund. Er beschreibt sehr deutlich die Struktur der Scharât und der Ḥismâ, sowie der östlich von der Pilgerstrasse sich ausdehnenden, mit Kieseln und Flintsteinen überstreuten Sandsteinwüste. Vor allem wichtig sind aber die ganz neuen Aufschlüsse, die er über die gewaltigen vulkanischen Gebirge gibt, welche sich mit Unterbrechungen von Tabûk bis gegen Mekka erstrecken, besonders über die Ḥarra von 'Uwairiḍ (I 419 sqq.) und die von Chaibar. Die Topographie der Oase Chaibar, deren abgeschlossene Thäler fächerartig sich in die Ḥarra einbetten, ist auch historisch lehrreich. Die Burg steht ohne Zweifel auf dem alten Fleck, der Name Sulâlim für eins der Thäler ist noch erhalten; wie ehedem so führen auch jetzt aussen angebrachte Hühnerstiegen zum oberen Stock der Häuser[1]). Von der Ḥarrat Chaibar fliesst der Wâdî er Rumma zum unteren Euphrat, und der unter diesem Namen bisher un-

1) II 177. 186 sq. I 148, vgl. BHišâm 714, 19 (und das Scholion dazu). Boch. III 171, 26 (ed. Bul. 1289). Matth. 24, 17. Luc. 5, 19.

bekannte Wâdî el Ḥamḍ zum Rothen Meere. Im letzten Theile seiner Reise und Reisebeschreibung bewegt sich Doughty auf dem langen und breiten Granitwall, welcher das nordwestliche Viertel von Arabien umschliesst. Derselbe fängt mit dem Schammargebirge an, senkt sich südlich davon, um den Wâdî er Rumma zum Kaçim und zu den Nufûd durchzulassen, erhebt sich dann wieder und geht bei Ṭâif in die Sarât über. Ueber den südlich von Wâdi er Rumma gelegenen Haupttheil des Walles zieht die grosse Strasse von Mekka nach dem unteren Euphrat. Hier ist der wahre Mittelpunkt des Nagd, das beste Weideland, welches Doughty in Arabien gesehen hat, die Gegend des berühmten Ḥimà von Ḍarîja [1]. Etwa von der Mitte dieser Hochebene ergiesst sich der Wâdî Garîr in den W. er Rumma. Weiter südwestlich, bis nach Ṭâif zu, ist der Abfluss nach Medina. Es hat demnach wohl seine Richtigkeit mit der Angabe des Madâinî bei Jâqût IV 182, 5 sqq.: „Wâdî Kanât kommt von Ṭâif her und fliesst ab in die Arḥaḍija und die Haide von el Kudr; dann wendet er sich nach Bi'r Ma'ûna [2], dann geht er am Ende des Berges el Kadûm vorbei, wo die Märtyrergräber am Uḥud beginnen". Unrichtig aber ist, was Doughty sich hat sagen lassen, dass die Wasser von Medina in den von der Ḥarrat Chaibar herkommenden Wâdî el Ḥamḍ (= Wâdi l Kurà) münden. Sie fliessen nach Westen (Wâdî Iḍam) und fallen bei Janbu' in das Meer.

Da Doughty zwei ganze Jahre in Arabien gereist ist, so hat er auch Gelegenheit gehabt, eingehende Beobachtungen über den Himmel und das Wetter zu machen, über Meteore und Sternschnuppen, Temperatur und Regen, über das Reifen der Früchte, das Werfen der Thiere u. a. Der Rabî' d. i. der Kraut- und Graswuchs in der Wüste hängt ab vom Herbstregen im Oktober und November, aber er beginnt in Nordarabien erst im Februar (vgl. meine Skizzen IV 131 n. 3). Das ist die glückliche Jahreszeit, wo sich die Nomaden durch reichliches Milchtrinken für den Hunger des übrigen Jahres stärken. Der Spätsommer und Frühherbst heisst s f e r r y = صفرىّ — ein neuer Beweis für die ursprüngliche Bedeutung und Lage des alten Doppelmonats Çafar. Unter der Breite

1) Wüstenfeld sagt in seiner Abhandlung über Baḥrain und Jamâma p. 26, es sei auffallend, dass die mitten in der Provinz Jamâma gelegene Landschaft Ḍarîja nirgend als dazu gehörend, sondern mit ihren Ortschaften, Niederlassungen, Wâdis und Bergen immer als für sich bestehend angesehen werde. Aber Ḍarîja lag gar nicht in Jamâma; es ist nicht identisch mit der Wahhâbitenstadt im Wadi Ḥanîfa, ähnlichen aber nicht gleichen Namens, welche im Alterthum überhaupt nicht erwähnt wird, so viel ich weiss.

2) Im Texte steht Bi'r Mu'âwia (bei Mekka). Aber mit Arḥaḍija und Kudr befinden wir uns im Gebiete der Sulaim östlich von Medina. Die Aenderung von معوية in معونة ist leicht.

von Ṭâif beginnen schon subtropische Regenschauer, die im August und September fallen. Unsere Kenntnisse der arabischen Flora und Fauna werden ebenfalls erweitert und geklärt. Ueber das Kameel und andere Hausthiere, aber auch über das Wild erhalten wir viele unterrichtende Mittheilungen. Das Kameelfüllen folgt der Mutter zwölf Monate lang. Fuchs und Gazelle richten die Farbe ihres Kleides nach der Farbe ihres Reviers ein; in der dunklen Ḥarragegend sind sie dunkel. Den alttestamentlichen ראם, das Einhorn, glaubt Doughty in der Wildkuh (وضيحة) entdeckt zu haben.

Aber über der Natur vergisst Doughty die Menschen keineswegs. Auf die Frage, was ihn aus England in die Wüste getrieben hat, stellt er sich öfters als einen Periodeuten (سائح) vor, a wandering anchorite in the fable of human life. Damit bezeichnet er sich zutreffend. Namentlich die Beduinen interessiren ihn, ihr Leben und Treiben, ihr Dichten und Trachten, die Formen ihrer Gemeinschaft in Recht, Sitte und Religion. Er hat denn auch einen sehr bedeutenden Beitrag zu ihrer Charakteristik geliefert. Sie sind noch heute wie sie vor alters waren, nicht weil sie der Entwicklung unfähig sind, sondern weil sie durch die Wüste bei primitiven Zuständen festgehalten werden. Dadurch sind sie so lehrreich; sie bewahren den vorgeschichtlichen Typus einer zur Geschichte berufenen Race, deren Adel grade sie am deutlichsten erkennen lassen, trotz der mancherlei hässlichen Züge, die ihnen die Noth aufgeprägt hat. Natürlich sind sie nicht unberührt von der Kultur geblieben; der Islam, der Tabak, der Kaffee und das Schiesspulver haben auf sie eingewirkt.

Gänzlich verändert hat sich gegen früher die Gruppirung und die Genealogie der Stämme. Gewaltige Verschiebungen haben stattgefunden, Doughty liest sie ab an den wechselnden Schichten der jedem Stamme eigenthümlichen Viehmarken (وسوم), womit die Felswände bekritzelt sind. Die zur Zeit Muhammad's ziemlich unbedeutenden ʿAnaza sind zu einer viele Stämme in sich begreifenden Gruppe geworden, ähnlich wie einst Rabîʿa oder Muḍar. Der früher sehr umfassende und vage Name Ḳaḥṭân dagegen bezeichnet jetzt einen einzelnen grossen Stamm, dem die Nagdaraber, unter die er sich eindrängt, allerlei ehrenrührige Dinge nachsagen. Der Name der Kalb haftet nur noch an ihrem alten Lande (ارض الكلب). Die Tamîm haben den Beduinentypus verloren und sind Bauern geworden, im Ḳaçîm und in der Nachbarschaft, einer Gegend, die früher nicht von ihnen bewohnt war. In den Gebirgen der Ṭaiji wohnen jetzt die Schammar, die aus verschiedenen Stämmen gemischt sind; eine ihrer Phylen führt den Namen el Ghaijith, welcher beweist, dass doch auch die Ṭaiji zu der Mischung ihren Beitrag geliefert haben. Die Ḳuraisch und die Thaḳîf sind als Beduinen in kümmerlichen Resten noch vorhanden. In alter Kraft und in

ihrer alten Heimath haben sich behauptet die Gebirgsstämme Balî, Guhaina, Muzaina, Hudhail (Lihjân). Sehr oft kommt es vor, dass ein Verband nach seinem Führer sich nennt, z. B. die Zawâmil nach Zâmil, die Nawâmisa nach Ibn Naumas — grade so wie in alter Zeit die Aschâ'itha nach Asch'ath, die Azârika nach Ibn Azrak. Einige Stämme haben keine Stelle in der ethnischen Genealogie, so die Çunnâ' (Schmiede), die Solubba und, was besonders merkwürdig ist, die Hutaim. Sie sind verachtet und haben kein Connubium mit den Beduinen echten Blutes. Dagegen besteht zwischen den Beduinen und den Bauern oder Städtern wohl Misstrauen und Abneigung, aber kein genealogischer oder ethnologischer Unterschied, so wenig wie bei uns zwischen Stadt und Land. Manche Oasen sind Eigenthum der Beduinen und werden von ihnen gegen die Hälfte des Ertrages verpachtet. Weideland bei den Städten, das von den Beduinen nicht benutzt werden darf, heisst Himà; es entspricht dem hebräischen Migrasch.

Ueber die politischen und rechtlichen Verhältnisse berichtet Doughty oft und ausführlich. Er hat grosses Wohlgefallen an der im höchsten Masse legitimen Aristokratie der Schaiche. Die Pflichten der Schaiche (gegen die Gäste und Schutzsuchenden, gegen die Armen und Hilflosen des Stammes) sind allerdings grösser als ihre Rechte; sie haben überhaupt keine Zwangsmittel. Aber ihr moralischer Einfluss auf die Beduinen, die sich mit dem Wort besser regieren lassen als mit der Peitsche oder dem Schwert, ist doch sehr wirksam. Sie sind die *εἰρηνοποιοί* der Wüste (Matth. 5, 9), die Bändiger der leidenschaftlichen Rücksichtslosigkeit, die den Stamm innerlich zu zerreissen oder in auswärtige Kriege zu verwickeln droht, ausgezeichnete Politiker und Diplomaten. Ihnen zur Seite steht der Maglis, der sich täglich bei ihnen versammelt, um bei Kaffee und Pfeife einen Gevatterschnack zu führen und bei der Gelegenheit auch über öffentliche Angelegenheiten zu berathen. Im Maglis üben die Schaiche das Gericht aus, prompt und mild, mit Sachkenntniss und Parteilosigkeit. Es giebt aber auch eigentliche Juristen in der Wüste, Schiedsrichter, die nur durch ihre Begabung berufen sind, indessen gleichwohl ihren Beruf häufig vererben. Doughty ist voll von Bewunderung für diese friedliche und zwanglose Art der Regierung, sie ist natürlich nur möglich in den kleinsten Kreisen und bei den einfachsten Verhältnissen. Schon in den Städten und Oasen geht es weit weniger friedlich her als bei den beduinischen Bruderschaften; da sind Faktionen und häusliche Fehden an der Tagesordnung. — Die Stämme leben in erblicher Freundschaft oder Feindschaft mit einander, doch giebt es auch einen neutralen Zwischenzustand. Viehstehlen, ein höchst rechtmässiges Gewerbe, kommt auch zwischen Nachbarn vor, die ganz gut mit einander stehen. Schafnomaden machen keine Razzien; zu Razzien gehören Dromedare. Sehr häufig ist der Fall, dass ein Stamm einem anderen in seinem Reviere Aufenthalt und Weide

gewährt, oft für mehrere Jahre. Einzelne Hospitanten giebt es in jedem Stamme in grosser Zahl; vielfach sind es Leute, die wegen irgend einer Schuld, namentlich wegen Blutschuld, aus ihrer Heimath haben fliehen müssen. Nach zehn Jahren darf der Blutschuldner heimkehren, muss dann aber die Sühne zahlen, die für einen getödteten Stammbruder unerschwinglich hoch ist, während sie für einen Stammfremden nur fünf Kameele beträgt. Das Aufbringen des Wergeldes ist geeignet einen Mann zu ruiniren. Auch sonst scheint es in Arabien reichliche Gelegenheit zu geben sich in Schulden zu stürzen. Der Grundbesitz ist überall ganz und gar verschuldet, in ʻUnaiza ist ein grosses Handelshaus auf dem besten Wege, durch Wucher sich in Besitz alles Landes zu setzen. Die Beduinen sind ebenfalls von Schulden gedrückt. Merkwürdig ist, dass es keinem einfällt, die durch Zins, also in Uebertretung des kuranischen Gebots, aufgehäufte Schuldenlast einfach nicht anzuerkennen.

Gegen den Islam, the Mawmetry wie er es nennt, ist Doughty etwas eingenommen, wegen des Fanatismus, unter dem er zu leiden hatte. Die Persönlichkeit Muhammeds ist ihm unerträglich (II, 378), doch weiss er seinen moralischen Muth zu würdigen. Truly there is nearly no Arab that durst descend alone into the tide and set his face to contradict the multitude. In this Mohammed did show a marvellous spiritual courage among Arabs (II, 186). Der formelle Islam mit den fünf täglichen Gebeten etc. ist eine städtische Religion, die Beduinen äffen ihn nur selten nach, obwohl ihnen die Furcht vor Allah vielleicht tiefer geht als den Städtern. Die wahre Religion der Beduinen, das دين العرب, besteht in der Heilighaltung derjenigen Sitten und Pflichten, die sich nicht auf die Blutsverwandtschaft, sondern auf die Scheu vor der Gottheit gründen, d. h. der internationalen Moral der Hospitalität und Humanität, die in streng sakramentalen Formen ausgebildet ist. Das alte Heidenthum hat sich noch in manchen Resten erhalten. So in den Menhels [1]), alten Cultstätten, die Doughty sehr treffend wishing-places nennt. Es sind gewöhnlich Bäume, die als von Engeln besessen gelten; sie sind behängt mit bunten Lappen und anderem Flitter. Dort opfert man und schläft, um Traumoffenbarungen zu erhalten. Mit dem selben Namen werden aber auch Personen bezeichnet, die hin und wieder von der Gottheit besucht werden und dann in religiösen Enthusiasmus gerathen. Die gewöhnlichsten Opfer sind Todtenopfer. Neu urbar gemachtes Land, neu gebaute Häuser werden mit Blut besprengt, um die dort hausenden Ginnen wegen der Störung ihres Heims zu begütigen.

Die Lager und die Ansiedlungen, die Zelte (oder vielmehr Buden) und die Lehmhäuser, die Brunnen und Grabstätten, die

1) مَنْهَل الملائكة Wasserstation der Engel, Ort wo die Engel einkehren.

Möbeln, Geräthe und Kleider werden an vielen Stellen genau und anschaulich beschrieben. Wir erfahren, wie Nomaden und Städter den Tag zubringen, mit Arbeiten und Faullenzen, mit Kaffeetrinken und Tabakrauchen, was die Weiber thun, wie die Kinder spielen u. s. w. Jede Arbeit, namentlich die gemeinsame, wird womöglich rhythmisch verrichtet, sehr häufig unter Absingen kurzer improvisirter Verse, die dann ewig wiederholt werden. Mit der Gesundheit der Araber ist es nicht zum besten bestellt, sie fühlen sich beinah alle krank. Die Kindersterblichkeit ist gross, die Pocken hausen fürchterlich. Impfung wird zwar als unfehlbares Präservativ angesehen, aber es fehlt an Lymphe. Bei einigen Stämmen ist die Syphilis eingeschleppt. Der Ḥagg verseucht ganz Arabien. Die Stellung der Frau ist bei den Beduinen noch schlechter als bei den Städtern; es giebt Schaaren von verlassenen Weibern, die unter dem Schutze irgend eines Schaichs mit ihren Kindern im bittersten Elend leben. Sklaverei ist bei den Beduinen selten; auch sonst scheint in Mittelarabien die Miethsarbeit zu überwiegen. In Chaibar und im Ḥigâz giebt es aber eine Menge Schwarzer, namentlich Gallas. Gidda ist der Hauptsklavenmarkt für die ganze islamische Welt. Durch die Besetzung Gidda's, meint Doughty, könnten die europäischen Mächte den Sklavenhandel mit einem Schlage unterdrücken.

Auch die arabische Sprachkunde hat Doughty gefördert, namentlich die Lexikologie. Er ist im Stande, die Bedeutung einer Menge von Ausdrücken klar zu machen, zu deren Verständniss Anschauung gehört, z. B. Namen für Terrainformen, Geräthe, Pflanzen und Thiere. Er stellt sogar lange Listen von Rufnamen der Hausthiere, der Hunde, Kameele und Esel, zusammen. Besonders kommen seine Beobachtungen dem Verständniss der so sehr am Boden klebenden altarabischen Poesie zu statten, auf die wie auf keine andere der Spruch zutrifft: wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen. Für die Laut- und Formenlehre des Beduinendialektes wird es gleichfalls an Ausbeute nicht fehlen; ich habe indessen diesem Punkte keine besondere Beachtung geschenkt.

Eine grosse Karte und viele in den Text gedruckte Zeichnungen veranschaulichen die Beschreibungen. Ein sehr sorgfältiges und ausführliches Register, bei dessen Revision de Goeje gute Dienste geleistet hat (wahrscheinlich vorzugsweise in der Identificirung der oft nicht leicht zu erkennenden arabischen Wortformen), erleichtert dem Leser den Gebrauch des Werkes und fügt auch nicht unerhebliche Nachträge hinzu. Ich habe selten ein Buch gelesen, aus dem ich mehr gelernt habe. Salonlektüre ist es freilich nicht, das genaue Eingehen auf die Einzelheiten muss oberflächliche Leser abstossen, und auch die eigenthümliche, zum Theil archaistische Sprache wird nicht nach jedermanns Geschmack sein. Aber jedem, der sich ernsthaft für die Natur und Kultur der Semiten interessirt, auch jedem alttestamentlichen Theologen, ist das sorgfältige Studium dieses Buches dringend zu empfehlen. Die

Syndici der Universitätspresse von Cambridge haben sich durch den Druck desselben ein wirkliches Verdienst erworben, und wenn es nicht schnell verbreitet wird, so wird es dafür auch nie veralten, sondern mit der Zeit an Werth nur noch gewinnen.

Marburg i. H.

Wellhausen.

Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten Arabischen Poesie. I. Die sieben Muʻallaḳât, Text, vollständiges Wörterverzeichniss, deutscher und arabischer Commentar, bearbeitet von Ludwig Abel. Berlin 1891, Spemann.

Bei Gelegenheit des Orientalistencongresses zu Leiden 1883 machte Prof. Hommel aus München die Mittheilung, dass er ein vollständiges Wörterbuch zu den altarabischen Dichtern vorbereite und zu diesem Zwecke bereits Vieles gesammelt habe. Als schon von ihm excerpirt nannte er u. A. „die six divans, die übrigen Muʻallaḳât, den Divan des Labid, den des ʻUrwa, einen Theil der Ḥamâsa". In einer Note (Actes du sixième Congrès, I, 399) schrieb er, dass Herr L. Abel die ganze Ḥamâsa zu diesem Handwörterbuch liefern werde. Er selbst werde zunächst eine Concordanz zu der Djamharat al-ʻarab geben, welche er bald herauszugeben beabsichtige. Wie weit diese Pläne fortgeschritten sind, ist mir unbekannt. Ob das jetzt von Dr. Abel veröffentlichte Wörterverzeichniss mit ihnen in irgend einem Zusammenhang steht, weiss ich ebenso wenig. Das Vorwort schweigt darüber. Laut diesem und dem Titel soll dieses Verzeichniss der Erstling einer Sammlung von Glossaren zu den alten Dichtern sein, als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der altarabischen Poesie. Es scheint demnach, dass Dr. Abel die Leitung der Sache in die Hand genommen hat. Hoffentlich werden ihm dann auch Prof. Hommel's Sammlungen zur Verfügung stehen. Da es, wenn das Ziel erreicht werden soll, recht viel zu thun giebt, so wäre es Schade, wenn mehr Doppelarbeit geschehen sollte, als unvermeidlich ist. Wünschenswerth wäre es deshalb auch, dass Dr. Abel zu seiner Unternehmung das reichhaltige Material Thorbecke's und Ahlwardt's benutzen oder sogar ihr zur Grundlage geben könnte.

Ein specielles Wörterbuch zu den alten Dichtern, wenn es recht viele, und bei den seltneren Worten und Ausdrücken sämmtliche Belegstellen bietet, wird höchst nützlich sein. Prof. Ahlwardt schrieb 1872 in seinen „Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte", S. 89: „Ich bin der Meinung, dass es jahrelanger ernster ausschliesslicher Arbeit bedarf, um auch nur die bisher gedruckten Stücke der alten Poesie im Einzelnen richtig zu verstehen". Mit Recht, denn die Sprache, von welcher vieles schon

den gelehrtesten arabischen Philologen dunkel war, bietet sehr grosse Schwierigkeiten; man muss die Umgebung der Dichter, die Natur des Landes, die Thier- und Pflanzenwelt, die Sitten und Gebräuche, die Art und den Umfang der Bildung verstehen. Die arabischen Gelehrten haben uns dazu wohl viele recht belangreiche Beiträge hinterlassen; allein es bleibt noch Vieles unerklärt, das wir grösstentheils durch vergleichendes Studium der Dichter selbst erforschen müssen, zum Theil nur mit Hülfe der Reisebeschreibungen von Arabien begreifen können. Ein Wörterbuch, das zugleich Commentar zu den schwierigeren Stellen ist, wird die Dichtungen der alten Zeit auch denjenigen zugänglich machen, die ihnen nur einen Theil ihrer Zeit widmen können, und daher eine herrliche Gabe sein.

Dr. Abel hat seinem Wörterverzeichnisse den Text der Moʿallaḳât vorangestellt, weil die Arnold'sche Ausgabe vergriffen ist. Ich muss gestehen, dass ich es bedauern würde, wenn dadurch, wie zu vermuthen ist, ein Neudruck dieser Ausgabe verhindert würde. Die nach dem Rathe Fleischer's jedem Verse beigegebenen Scholien der Calcutta-Ausgabe haben für den jungen Arabisten sehr grossen Werth. Ich stehe noch auf dem altmodischen Standpunkte, dass die bequemste Weise, zum guten Verständniss zu gelangen, mir auch die beste dünkt. Mit Minellius habe ich als Knabe Ovid's Metamorphosen viel rascher verstanden, als es mir sonst möglich gewesen wäre, obgleich dieser als „Pons asinorum" schon damals verpönt war; und ohne Arnold's Glossen würde mir die erste Lectüre der Moʿallaḳât sehr viel schwieriger geworden sein, als sie es gewesen ist. Sie dienten zugleich noch zur Einführung in das Verständniss der Commentarsprache. Daher habe ich das Buch schon viele Jahre mit meinen Schülern gebraucht. Vielleicht hat Dr. Abel nur practischer Rücksichten wegen von der Aufnahme der Glossen abgesehen. Dankbar erkenne ich an, dass er in seinem Commentar viele für den Anfänger nützliche Erläuterungen gegeben hat.

Die Art und Weise, in welcher Dr. Abel gearbeitet hat, verdient alles Lob. Ich habe die Moʿallaḳa des Amrolḳais mit seinem Glossar und seinem Commentar verglichen und gefunden, dass er durchaus mit Sorgfalt und Verständniss erklärt hat. Die folgenden Bemerkungen sollen diesem Urtheil nichts nehmen. Ich gebe sie nur, um dem Wunsche des Verfassers zu willfahren, den er am Schluss des Vorwortes ausgesprochen hat.

Vs. 4. ناقف حنظل ist für den Anfänger nicht deutlich. Eine Erklärung z. B. mit „wie einer der Zwiebeln schält" wäre nützlich gewesen.

Vs. 11. المتحمَّل ist richtig erklärt, allein der Begriff *müssen* liegt nicht in تحمَّل, sondern im Partic. Pass. als Fut. Pass. gefasst.

Vs. 12. Um die Vergleichung mit den Franzen des Kleides begreiflich zu machen, hätte der Verfasser auf Wrede's Reise in Hadhramaut, S. 93 verweisen können.

Vs. 18. تحلّل ist umgekehrt „*mit* einem Vorbehalt schwören“, indem man z. B. sagt „so Gott will“. Also im Glossar zu lesen: V mit Negation.

Vs. 19. بعضَ hängt nicht von ميلًا ab, wie der Scholiast will, sondern von einem verschwiegenen دَعِى.

Vs. 21. Die Var. تَنَسَّلى ist im Commentar verzeichnet, doch im Glossar nicht erklärt. Ebenso wenig vs. 24 die Var. يشّرون und يشجرون. Letztere Var. hat Ahlw. nicht und sie giebt auch keinen Sinn. Auch die Var. تسقّل vs. 68 fehlt im Glossar.

Vs. 29 ist richtig im Commentar erklärt. Aber das Glossar hat „gestützt sein auf“ c. ب, was ich nicht begreife. Es ist die Uebersetzung des الاعتماد على شىء in A., aber das passt hier gar nicht. Das Verbum bedeutet „sich abbiegen, ablenken“. Wörtlich: „es hatte sich mit uns abgelenkt eine Niederung“. عقنقل ist hier eher „ein breites Thal“. Es ist صفة zu بطن خبت.

Vs. 30. خَلْخَال ist kein Knieband, sondern eine Knöchelspange.

Vs. 31 سجنجل Im Glossar hätte wohl bemerkt werden können, dass dies zweifellos ein Fremdwort sei. Vgl. Fraenkel „Die arab. Fremdw.“ S. 97. Die von Dr. Herzsohn in einer These zu seiner Doctordissertation (Der Ueberfall Alexandrien's durch Peter I., Bonn 1886) vorgeschlagene Deutung als sexangulum ist sehr ansprechend.

Vs. 34. معطّل fehlt im Verzeichniss.

Vs. 37. انبوب ist immer Rohr, Stengel. Daher ist السقىّ hier nicht die Palme, sondern wie das Schol. A richtig sagt البردىّ „die Papyrusstaude“. Man vergleicht die Beine eines Mädchens gerne mit dem Stengel dieser Pflanze und sagt selbst لها ساق بَرْدِيّة

(Asâs). المهدّل ist der gebogene, herabhängende, hier wohl der biegsame.

Vs. 54. حال ist im Glossar ungenügend erklärt. Es ist „die Mitte des Rückens".

Vs. 55. اهتزام ist nicht das Getrapp, sondern „der Laut der Gliederbewegung beim Laufen". Mit dem Laut eines siedenden Kessels ist ein Getrapp nicht vergleichbar.

Vs. 58. Der خذروف ist nicht ein Knopf, sondern eine kleine Scheibe.

Vs. 62 muss ohne Zweifel nach vs. 68 versetzt werden. Erst nach der Jagd wird der Hals des Pferdes mit Blut bespritzt. Die Sitte besteht noch heute bei den Beduinen. S. Lady Anna Blunt's Pilgrimage to Nejd, I, 203, und meinen Aufsatz „Nieuwste reizen in Arabië" Gids 1882, III, p. 509.

Vs. 63 Comm. Das tertium comparationis liegt m. E. in der gelblich weissen Farbe, welche sowohl diese Mäntel als die Wildkühe haben. Lady Anna Blunt und Doughty haben diese merkwürdigen Thiere zu Ḥâil gesehen.

Vs. 64. المفصّل بينه ist, dass zwischen je zwei Steinen eine فصلة (von Gold oder anderem Stein) angereiht ist (فُصّل بغيره من الأحجار). Ebenso ist vs. 25 الوشاح المفصّل zu erklären. Mit den so von einander geschiedenen Steinen werden die aus einander geflohenen Wildkühe verglichen (للتفرّق النعاج).

Vs. 68. تسحّل muss wohl denselben Sinn haben als تسفّل, das Dr. Abel als Variante giebt. Schol. اشتقت الى ان تنظر اسفله.

V. 71 l. بالذبال. Auch im Glossar ist nur ذبّل verzeichnet. Die Erklärung „hat Oel zugegossen", die der Verfasser nach dem Scholiasten giebt, halte ich für unzulässig. Der Dichter will wahrscheinlich sagen, dass der Mönch die Lampe (das Oel mit dem gut gedrehten Docht) vornüber hält, damit dem Dochte mehr Oel zufliesse.

V. 72. Ahlw. hat بعدّ, und dies ist gewöhnlicher, auch wegen des Gutturals. Ahlwardt's متّكي scheint mir unrichtig. Die Worte قعدت له وصحبتي sind nicht zu trennen: „Ich sass mit meinen Genossen", wie auch der Schol. hat قعدت انا واصحابي للنظر.

Gewöhnlich wird ein Pron. separatum eingefügt (Wright II, 351, Müller 383), doch in der Poesie fehlt es bisweilen, z. B. im Verse des Farazdaḳ (Schawâhid al-Kasschâf ٣١١, Fâiḳ I. 370):

رمانى بأمرٍ كنتُ منه ووالدى بَرِيئًا ومن جُولِ الطَّوِىِّ رمانى

Vs. 74 l. فاضحى (Druckf.).

V. 77 مُزَمَّل. Im Comm. wird nicht gesagt, zu welchem Substantiv dies gehört. Nach A. zu كَبِيرُ اناسٍ, indem es durch Attraction seitens des vorhergehenden بجاد für مُزَمَّلٌ steht.

V. 78. Der Verf. übersetzt غُثَّاء durch „Geröll“. Das arabische Wort bedeutet: alles was der Wildbach auf der Oberfläche mitschwemmt, wie Schaum, lose Blätter u. dgl.

V. 79. بَعاع ist nicht H a u s r a t, sondern B a g a g e, das was man mit sich trägt. Ahlw. hat المُحَمَّل „der beladene“, welche Lesart durch die Var. المُثقَل empfohlen wird. Die vom Verf. gegebene Uebersetzung von المُحَمِّل ist willkürlich. Das Wort kann nur bedeuten „der beladet“ d. h. seine Kameele oder Diener. Dass der Händler seine Waare zum Verkauf ausstellt, wird nicht ausgesprochen, ist aber selbstverständlich. Im Comm. l. مقدّر.

Ich wünsche Dr. Abel den besten Erfolg zu seiner Unternehmung. Vor Allem aber beschenke er uns mit der sehnlichst erwarteten Ausgabe von Ibn Ḳuteiba's Dichterklassen.

27. März 1891.

M. J. de Goeje.

Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Kultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Ismirjan ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Litteratur und Sprache Bezug haben. Den zweiten hat Seine Magnificenz der gegenwärtige Rektor des bekannten armenischen Lasarew'schen Institut für orientalische Sprachen in Moskau, Herr Khananjan, begründet. Dieser Khananjan'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe vergeben.

Mir ist durch den Professor Chalathjan die ehrenvolle Aufgabe zu Theil geworden der europäischen gelehrten Welt des Näheren darüber mitzutheilen.

„Der Rath der Specialklassen (classes specialles) des Lasarjan Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den von Hofrath Daniel Gabrieljan Khananjan eingesetzten Preises folgendes ist.

„*Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom IX—XI. Jahrhundert, mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Litteratur und Kunst*". — Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt 500 (fünfhundert) Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse für des Preises werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gediegenheit der Forschung die Verleihung des Preises rechtfertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Capital geschlagen wird."

Moskau 1890. Lasarjan Institut für orientalische Sprachen.

Stephan Kanajanz.



Awestâ und Shâhnâme.

Von

F. Spiegel.

In meinen arischen Studien (p. 110 flg.) habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Uebereinstimmung des Awestâ und des Shâhnâme in Bezug auf die érânische Sagengeschichte eine sehr grosse sei und ich habe eine Anzahl von unzweideutigen Belegen für diese meine Behauptung angeführt. Seitdem ist dieser Gegenstand von Darmesteter weiter verfolgt worden und man findet namentlich im zweiten Bande von dessen Etudes iraniennes weitere Nachweisungen, die sich besonders auf die Zarathustralegende beziehen. Es ist nicht meine Absicht, hier auf diesen Gegenstand zurückzukommen, vielmehr gedenke ich einmal die Kehrseite zu betrachten und die kaum weniger wichtigen Punkte hervorzuheben, in welchen sich die Auffassung des Awestâ von der des Shâhnâme unterscheidet. Die Mittel zur Vergleichung sind in der letzten Zeit erheblich gewachsen: durch die Mittheilungen aus dem Cod. Sprenger nr. 30, die Ausgaben des Tabari, Ibn al Athîr und Alberûni. Alle diese Werke behandeln die érânische Sagengeschichte mehr oder minder ausführlich, ihre Abweichungen von Firdosi sind nicht selten und weisen auf Quellen hin, welche dem Awestâ näher standen als dem Königsbuche. Vor Allem ist es nöthig, hier gleich anfangs auf den grossen Unterschied in der Gesammtbetrachtung der beiden in der Ueberschrift genannten Werke hinzuweisen. Das Shâhnâme ist, wie sein Name sagt, ein Buch der Könige und ganz im Interesse derselben geschrieben; in dem Könige gipfelt daher die höchste Macht auf Erden, Priester und Sterndeuter sowie der Adel und die Gelehrten nehmen zwar stets geachtete Stellungen ein, erheben sich aber nie über den König, neben welchem sie zwar eine berathende, niemals aber eine entscheidende Stimme haben. Im Awestâ ist dies anders. Dort nimmt der König nicht die erste sondern die zweite Stelle ein, der Vertreter Gottes auf Erden ist nicht er sondern Zarathustra und seine Nachfolger, die ihn vertretenden und aus seiner Familie stammenden Oberpriester, deren weltlicher Arm blos der König ist. Es kann nicht auffallen, dass

diese Verschiedenheit der Gesammtanschauung sich auch an mehreren Stellen in der Auffassung der Einzelheiten äussern muss. — Ein weiterer Punkt über den hier gleich am Anfange einige Worte gesagt werden mögen, ist die Chronologie. Es ist eine bekannte auch von den arabischen Geschichtschreibern bestätigte Thatsache, dass die Perser vor dem Islâm die Weltdauer auf 12000 Jahre ansetzten mit Rücksicht auf die 12 Zeichen des Zodiakus, von welchen jedem einzelnen die Herrschaft über 1000 Jahre zugetheilt wurde (cf. Alberûnî p. 14) und dass man annahm es seien von diesen 12000 Jahren bereits 9000 Jahre vor dem Erscheinen Zarathustra's verflossen gewesen. In welcher Weise diese 9000 Jahre in die mythische Zeit vor Zarathustra zu vertheilen sind hat Windischmann ausführlich gezeigt und dass dieses chronologische System schon den Verfassern des Awestâ bekannt gewesen ist habe ich bereits in den arischen Studien (p. 112. 113) nachgewiesen. Im Awestâ selbst kann sich dieses chronologische System nur sehr wenig geltend machen, denn dieses Buch beschäftigt sich bloss mit der mythischen Geschichte vor Zarathustra und da es sich uns als das Werk des genannten Religionsstifters giebt sind Mittheilungen über spätere Zeiträume, die nach seiner Zeit fallen, nicht mehr zu erwarten. Schwierigkeiten entstanden, als diese mythische Geschichte für die wirkliche Geschichte des êrânischen Volkes gehalten wurde und in die Gesammtgeschichte eingeordnet werden sollte. Die muhammedanischen Schriftsteller sind in ihren Ansichten ziemlich übereinstimmend (man vergl. namentlich Hamza von Isfâhân p. 32): Gayomard ist mit Adam vereinigt, Dahâk entspricht dem Nimrod, zu seiner Zeit soll auch Noah gelebt haben, in die Zeit des Frêdûn fällt Abraham, in die des Manoshcihr Moses, Kai Khosrav lebte zur Zeit Salomos, Kai Lohrasp zur Zeit Bokhtunasrs, der als sein Statthalter angesehen wird. Es fragt sich nun, ob dieses System der Gleichzeitigkeiten erst von den Muhammedanern erfunden wurde oder ob sie dasselbe bereits von jüdischen oder christlichen Schriftstellern erhalten haben. Nach meiner Ueberzeugung ist das letztere der Fall und zwar aus folgenden Gründen: Der anonyme Verfasser des Cod. Sprenger nr. 30 erwähnt mehrfach [1]) ein wie es scheint aus jüdischen Kreisen stammendes Werk welches auf Personen der êrânischen Sagengeschichte wie Gayomard und Minocehr Rücksicht nimmt und auch Religionsgespräche Zoroasters mit einem Juden erwähnt. Hieraus lässt sich entnehmen dass auch in Erân lebende Juden sich mit der Aufgabe beschäftigt haben, die êrânische Sagengeschichte in die Gesammtgeschichte einzufügen, denn es lässt sich nicht annehmen dass ausserhalb Erâns Jemand sich für die Sache interessirte. Dass die êrânischen Priester sich gerne mit der Chronologie beschäftigten und über dieselbe schrieben wissen wir längst durch Hamza und das Mujmil, wir können freilich von vorne

1) Cf. Rothstein, de chronographo arabe anonymo (Bonn 1877) p. 44.

herein annehmen dass nicht viel Brauchbares dabei herausgekommen sein wird. Das Bestreben eines orthodoxen Parsen musste immer darauf gerichtet sein zu erweisen dass seit Zarathustra's Tode noch keine 1000 Jahre verflossen seien, denn wäre dies der Fall so müsste schon der zu erwartende Nachfolger desselben erschienen sein: daher denn auch das Bestreben den Zeitraum der beglaubigten Geschichte zu verkürzen, wovon wir unten sprechen werden.

Ueber die Verschiedenheit in der Auffassung des Gayomard die zwischen dem Awestâ nebst anderen Quellenschriften und Firdosi besteht wollen wir uns hier kurz fassen, da ich schon in meiner Alterthumskunde (1, 510) darauf aufmerksam gemacht habe. Auch unsere neueren Quellen neigen sich grösstentheils der Ansicht zu dass Gayomard nicht der erste König gewesen sondern dem biblischen Adam gleichzusetzen sei. Einige Nachrichten über ihn aus den Erzählungen der Parsen, die uns Alberûnî (p. 99) aufbewahrt hat sind beachtenswerth: es soll Gayomard aus dem Schweisse entstanden sein den Gott sich von der Stirne wischte als er den Ahriman sah, es heisst dass Gayomard den Ahriman in seiner Gewalt hatte und ritt bis er sich fürchtete, worauf ihn Ahriman abwarf und auffrass. Auch das aus Gayomard's Samen entstandene Menschenpaar Meshya und Meshyâna[1]) und seine Entstehung kennt derselbe. Doch fehlt es auch nicht an einer Ansicht die zu derjenigen des Firdosi hinüber leitet: manche Gelehrte behaupten nämlich Gayomard sei nicht mit Adam zu verbinden, er sei vielmehr جمر i. e. גמר der Sohn Japhet's der sich zuerst in Erân niederliess, diese Nachricht findet sich bereits beim Anonymus und bei Tabari (1. 147). Alberûnî nennt den Gayomard nicht كلشاه gilshâh d. i. Herr des Thons oder der Erde, sondern كرشاه garshâh, was richtig als Herr des Berges erklärt wird. Der Berg aber, von welchem Gayomard herabgekommen sein soll ist nach Tabari (l. c.) der Demâwend, wohin auch in der That die Erzählungen aus der ältesten Vorzeit verlegt werden. — Die Regierungen des Hushang und Tahmurath geben zu weiteren Bemerkungen keine Veranlassung, höchstens lässt sich noch beifügen dass Hushang die ersten Städte gebaut haben soll, als solche werden von Manchen Babylon und Susa bezeichnet, während Andere Rai als die älteste Stadt nennen nach derjenigen welche Gayomard am Demâwend in

1) Interessant sind die verschiedenen Schreibweisen der Namen dieses Paares, die sich alle als verschiedene Aussprachen erklären lassen: während p. 100, 5 ميشى وميشيانه erscheint, finden wir 99, 13 ميشى وميشانه, l. 11 ملهى وملهيانه, als Aussprache in Chuâresm: مرد ومردانه. Tabari 1, 148 schreibt مارى وماريانة.

Taberistân baute (Tabari 1. 171). Ernstere Abweichungen finden wir erst wieder in der Geschichte Jamshêd's oder Yima's. Ueber den Namen wie über die Persönlichkeit selbst ist das Awestâ mit den neueren Quellen einig: er ist ein glücklich regierender König, der aber zuletzt durch Hochmuth zum Falle kommt und sein Reich an Dahâka verliert. Nach dem Awestâ ist auch der Bruder des Yima, Çpityura, an dem Tode des Yima betheiligt, diesen Bruder kennt auch der arabische Anonymus. Ein Widerspruch ist es jedoch, wenn Firdosi den Jamshêd zum Sohne des Tahmurath macht, während er nach allen anderen Quellen vielmehr der Sohn des Vivaghâo ist; Tabari (1, 179) sagt richtiger er sei der Bruder des Tahmurath gewesen. Wenn aber das Awestâ (Yt. 9, 10) dem Yima eine tausendjährige Regierungszeit zuschreibt so verletzt es das chronologische System welches es sonst anerkennt, nach welchem Yima nur 616 Jahre und 6 Monate regieren kann. Es ist nicht unwahrscheinlich dass man in einer früheren Periode den Yima als König an den Anfang der Welt gesetzt und ihm eine Regierungszeit von 1000 Jahren gegeben hat, ganz ebenso wie seinem Gegner Dahâka; später jedoch sah man ein dass die Menschen erst einen gewissen Grad von Civilisation erreicht haben mussten ehe sie einen geordneten Staat schaffen konnten, man gab daher dem Yima zwei Vorgänger, die keinen anderen Zweck haben als den allmäligen Fortgang der Civilisation darzustellen; den Raum für diese Vorgänger konnte man, ohne das chronologische System umzustossen, nur dadurch gewinnen, dass man die Regierung Yima's von 1000 Jahren auf 616 ermässigte. Von Wichtigkeit ist es dass das Awestâ die Nachricht verschweigt welche alle übrigen Quellen geben, dass Yima die vier Stände eingerichtet habe. Man könnte zwar in der Verschweigung dieses Umstandes nur einen Zufall sehen wollen, da wir aus dem Awestâ gewiss nicht Alles erfahren was die Verfasser des Buches über Yima wussten, wir werden aber weiterhin Gründe anführen welche gegen eine solche Ansicht sprechen.

Die Regierung des Frêdûn und die Vertheilung der Erde unter seine Söhne können wir übergehen, da über die Thatsachen selbst kein Widerstreit in unseren Quellen besteht, zur Berichtigung des Stammbaumes aber unsere Mittel nicht ausreichen. Dagegen verdient die Abweichung in den Berichten von Manoshcihr und seinen Nachfolgern eine ausführlichere Erörterung als ihr in meiner Alterthumskunde 1, 573 flg. zu Theil geworden ist. Nach dem Shâhnâme endigt die Regierung des Manoshcihr ohne besondere Unglücksfälle, während Tabari wie Ḥamza die letzten zwölf Jahre seiner Regierung eigentlich dem Afrâsiâb zuschreibt: dasselbe thut auch der Minokhired und das Jâmâsp-nâme und es ist nicht zweifelhaft dass das Awestâ dieselbe Ansicht hatte. Alle diese Schriften, den arabischen Anonymus mit eingeschlossen, übergehen den König Nauḍar, den Firdosi auf Manoshcihr folgen aber unglücklich enden

lässt. Beide Fassungen sind nicht zu vereinigen, sie müssen gesondert betrachtet werden. Ueber den Verlauf des Krieges der Manoshcihr seiner Herrschaft beraubte geben zwar unsere Quellen keine näheren Aufschlüsse, die Lücke wird aber ausgefüllt durch Sehîreddîn, den Geschichtsschreiber Taberistân's welcher (p. 14 ed. Dorn) folgendes berichtet. Afrâsiâb kam mit einem Heere nach Dehistân, der Grenzfestung Erâns, gerade zu der Zeit als Manoshcihr in der Persis verweilte, er hielt die Zeit für gekommen um den Mord seines Ahnherrn Tûr rächen zu können. Als Manoshcihr von dem Einfalle hört schickt er den Qâren, einen Sohn des Kâve, sammt seinem Bruder Ârish aus Rai gegen den Eindringling; Afrâsiâb greift das érânische Heer an, wird aber geschlagen und ersinnt eine Kriegslist, die erste welche die Welt kennt. Er schrieb einen Brief, angeblich eine Antwort auf einen Antrag Qâren's, in welchem er sich mit den ihm vorgeschlagenen Bedingungen einverstanden erklärte und sich verpflichtete Erân dem Qâren zum Lehn zu geben wenn ihm derselbe zur Eroberung des Landes verhelfen wolle. Diesen Brief liess nun Afrâsiâb in die Hände des Manoshcihr gelangen, der natürlich über die Treulosigkeit seines Oberfeldherrn sehr erbittert war, denselben sofort in Fesseln schlagen liess und den Oberbefehl dem Ârish übergab. Sobald dies geschehen war griff Afrâsiâb von Neuen das érânische Heer an und dieses Mal war er siegreich. Es half nichts dass Manoshcihr seinen Irrthum bald einsah und den Qâren wieder einsetzte, dieser vermochte eben sowenig den Afrâsiâb zu bewältigen wie Manoshcihr selbst, der mit einem neuen Heere herbeikam; während Manoshcihr bei Rai lagerte blieb Afrâsiâb bei Teherân stehen und erlangte bei den täglich stattfindenden kleineren Gefechten stets Vortheile über die Erânier, so dass Manoshcihr die Festung Thabrek [1]) zu bauen befahl, die erste Festung welche die Welt gekannt hat. Allein weder in der Festung noch in der Stadt Rai vermochte sich Manoshcihr auf die Dauer zu halten, er floh auf dem bekannten Wege über Ask im Districte Lârjân nach Tammésha [2]), Afrâsiâb folgte ihm auf dem Fusse nach. In Rustemdâr angekommen liess Manoshcihr einen Kanal graben hinter welchen er sich, sein Heer und seine Schätze in Sicherheit brachte und wo ihn Afrâsiâb 12 Jahre lang belagerte. Nach Verlauf dieser Zeit musste sich Manoshcihr zum Frieden entschliessen, man kam überein dass das Reich des Manoshcihr sich so weit erstrecken solle als ein Pfeil zu fliegen ver-

1) طبر soll nach Sehîreddîn in der Sprache von Taberistân einen Berg bedeuten und die Festung von Rai auf einem Hügel liegen. Es wäre nicht unmöglich dass طبر und تپّه dasselbe Wort sind. Vgl. auch تبرك.

2) Es ist hier dasjenige Tammésha gemeint welches im Bezirke Ahlom nicht weit von Rustemdâr liegt.

möchte, das übrige Land müsse dem Afrâsiâb verbleiben. Als dieser Beschluss rechtskräftig geworden war schoss Àrish jenen berühmten Pfeil ab der bis nach Merv [1]) flog, Afrâsiâb musste sich daher bequemen, dem Manoshcihr sein Reich zu lassen. Wie man sieht ist dieser Ausgang des Streites für Manoshcihr nicht besonders rühmlich, bloss dem Eingreifen himmlischer Mächte ist es zuzuschreiben dass er sein Reich behält, aber es ist kein Zweifel dass sich auch das Awestâ den Verlauf bereits in dieser Weise gedacht hat, da Yt. 8, 6 unter dem dort genannten Erekhsha unzweifelhaft der spätere Àrish [2]) zu verstehen ist, während Firdosi diese Persönlichkeit gar nicht kennt, die er nicht brauchen kann. Die einzige mir bekannte Erwähnung derselben im Shâhnâme gehört nicht Firdosi sondern dem Daqîqî [3]).

Ganz anders berichtet Firdosi im Königsbuche den Verlauf der Geschichte. Er lässt den Manoshcihr in Frieden sterben und ihm seinen Sohn Naudar nachfolgen, der 7 Jahre regiert, aber gleich am Anfange seiner Regierung nicht auf dem richtigen Wege wandelt und dadurch das Reich in Verwirrung bringt. Die Grossen des Reiches sehen sein Benehmen mit Bekümmerniss, Rustem entschliesst sich zu einer kräftigen Ermahnung die auch beherzigt wird, aber die Besserung kommt zu spät; bereits ist Afrâsiâb auf die érânischen Missstände aufmerksam geworden und hat von seinem Vater die Erlaubniss erhalten mit bewaffneter Hand in Erân einzufallen. Auf die Kunde von diesem Einfalle ernennt Naudar den Qâren, den Sohn Kâves, zu seinem Oberfeldherrn, denn Zâl, dem diese Würde eigentlich gebührte, ist durch die Leichenfeier abgehalten die er für seinen eben verstorbenen Vater Sâm abzuhalten hat. Qâren und sein Heer, dem auch Naudar selbst sich anschliesst, dringen bis Dehistân vor, dort treffen sie den Afrâsiâb, der zwar einen Theil seines Heeres nach Zâbulistân geschickt hat um dort den nichts Böses ahnenden Zâl zu überfallen, aber gleichwohl seinen Gegnern an Macht noch weit überlegen ist, sein Heer zählt 400000 Streiter welchen Naudar nur 140000 entgegenstellen kann, die Folge davon ist dass Naudar fortwährend geschlagen wird und sich bald nicht mehr im offenen Felde halten kann sondern sich in die Festung Dehistân zurückziehen muss. Während nun Afrâsiâb den Naudar dort belagert schickt er eine Abtheilung seines Heeres

---

1) Tabari (1, 436) nennt Balkh, so dass der Fluss von Balkh die Grenze des Reiches würde, Alberûni (p. 220) sagt der Pfeil sei vom Berge Ruyân in Taberistân bis nach Khorâsân geflogen.

2) Man darf nicht übersehen dass in den érânischen Mythen zwei Personen dieses Namens vorkommen, ausser Àrish-Erekhsha noch Kai Àrish i. e. Kava arshan des Awestâ der mythische Stammvater der Arsakiden.

3) Nämlich Shâhn. 1087, 7 (= 1528, 10 ed. Vullers), wo Arjasp von Isfendiâr sagt:

که سهمش گرزست وتیر آرشی

nach der Persis um sich der Frauen des Königs und der Grossen zu bemächtigen welche sich dort befinden. Als Qâren von diesem Vorgange hört will er dieser Heeresabtheilung nachziehen, um solchen Schimpf von Erân abzuwenden, der König soll einstweilen in Dehistân zurückbleiben und da Naudar auf diesen Vorschlag nicht eingehen will entfernt er sich heimlich sammt den Grossen. Das Vorhaben des Qâren gelingt, er schlägt sich glücklich durch das feindliche Heer hindurch und erreicht die Persis. Naudar aber, der ihm nachzieht sobald er seinen Abzug bemerkt, wird von Afrâsiâb gefangen genommen und bald darauf getödtet. Afrâsiâb's frommer Bruder Aghrêrath ist mit diesem Morde nicht einverstanden, er erreicht wenigstens dass die übrigen Gefangenen geschont und nach der Stadt Sârî in Taberistân gebracht werden, wo er sie bald entlässt, eine That welche den Afrâsiâb so sehr erzürnt dass er seinen Bruder tödtet. Unterdessen hat Zâl das gegen ihn geschickte Heer geschlagen und den Oberbefehl übernommen, dass er aber den Afrâsiâb besiegt habe wird nirgends gesagt. Wie man sieht unterscheiden sich diese beiden Berichte besonders dadurch von einander dass derjenige welcher den Manoshcihr durch den Schuss des Ârish oder Erekhsha das Reich wieder gewinnen lässt mit dieser Begebenheit das Ende des Krieges gegen Afrâsiâb festsetzt, während nach Firdosi der Kriegszustand mit dem Tode des Naudar nicht endigt, sich durch die folgenden Regierungen fortsetzt und der Friede erst unter Kai-kawâd unter ganz anderen Verhältnissen geschlossen wird. Mit Unrecht lässt Tabari den Afrâsiâb nach dem Tode des Manoshcihr nochmals zurückkommen und 12 Jahre regieren, die Mehrzahl unserer Quellen und die von Windischmann nachgewiesene Chronologie zeigt dass die 12 Jahre der Regierung des Afrâsiâb den letzten 12 Jahren der Regierung des Manoshcihr gleichzusetzen sind. Beide Erzählungen haben bei aller Verschiedenheit doch wieder manche recht auffallende Berührungspunkte. Gemeinschaftlich ist beiden dass sie die Ereignisse entweder an den Demâwend oder nach Taberistân selbst versetzen, dort ist auch jedenfalls die Sage von Manoshcihr entstanden. Auffallend ist dass das Awestâ, das keinen König Naotara oder Naudar anerkennt, doch von Nachkommen des Naotara (naotairya) zu erzählen weiss, die freilich von den Nachkommen des Naudar in Shâhnâme verschieden sind. Noch auffallender ist, dass auch die neueren Quellen welche einen König Naudar nicht kennen denselben doch in den von ihnen mitgetheilten Geschlechtregistern berücksichtigen. Ebenfalls seltsam ist dass auch das Awestâ den nur von Firdosi genannten Aghraeratha oder Aghrêrath mehrfach erwähnt. Es ist mir nicht möglich gewesen den Grund dieser auffallenden Berührungen aufzufinden.

Nach der Beendigung der Regierungsgeschichte des Manoshcihr ist die Uebereinstimmung in unseren Quellen noch nicht hergestellt. Zwar sind sie alle darin einig dass der rechtmässige Nachfolger desselben Zav der Sohn des Tahmasp war, den auch das Awestâ

als Uzava den Sohn des Tûmâspa nennt. Was bei Firdosi über ihn berichtet wird ist sehr dürftig und reicht etwa hin uns das Bild eines guten aber schwachen Herrschers zu geben: es heisst dass er zwar gerecht regierte aber sich nicht getraute einen Menschen hinrichten zu lassen, dass eine Hungersnoth unter seiner Regierung wüthete, was nach érânischen Begriffen immer das Zeichen einer Regierung ist welche dem Himmel missfällt. Das Elend des Landes soll endlich die beiden Heere bewogen haben sich zurückzuziehen und den Oxus stillschweigend als Landesgrenze anzusehen. Sind die Mittheilungen Firdosi's über Zav schon dürftig genug, so sind doch die über seinen Sohn und Nachfolger Gershasp noch dürftiger, wir erfahren über ihn eigentlich gar nichts und hören bloss dass nach seinem Tode Afrâsiâb von Neuem in Erân einfiel. Diejenigen unserer Quellen welche sich nicht an das Shâhnâme anschliessen sind bei weitem deutlicher: nach ihnen hat Zav die Aufgabe das von Afrâsiâb verwüstete Erân wieder in guten Stand zu setzen, die verschütteten Brunnen wieder aufzufinden und dem Elende der Bewohner ein Ende zu machen. In diesem seinen friedlichen Beginnen wird er unterstützt von seinem Mitregenten Kersâsp, dem offenbar der kriegerische Theil der Aufgabe zufiel, indem er die Unholde vernichtete die sich unter Afrâsiâb's Regierung in das Land eingeschlichen hatten. So berichtet Ḥamza (p. 35), auch Tabari, der Anonymus und Ibn al Athîr kennen diese Ansicht billigen sie aber nicht und behaupten Keresâsp sei bloss der Minister des Zav gewesen. Es ist leicht zu sehen woher diese Verschiedenheit der Ansicht stammt: diejenigen welche behaupten Keresâsp sei bloss Minister des Zav gewesen sehen in ihm dieselbe Person wie Sâm und machen ihn demnach zu einem Gliede der Secundogenitur in Segestân welche von Jamshéd und einer Tochter des Königs von Kâbul abstammen will, aber nicht regierungsfähig ist; die Abstammung welche Tabari (1, 532) derselben giebt stimmt daher im Wesentlichen mit derjenigen überein welche ich in meiner Alterthumskunde (1, 557 flg.) aus dem Gershaspnâme mitgetheilt habe, vermehrt jedoch den Stammbaum noch um einige Glieder und lässt ihn irriger Weise mit Tuj dem Sohne Frédûn's endigen statt mit Tûr, dem Sohne Jamshéd's. Daneben lernen wir aus Tabari (1, 333) noch einen anderen Stammbaum kennen, welcher den Keresâsp auf Manoshcihr zurückführt, also geradezu in die königliche Familie einfügt. Diese weniger begünstigte Ansicht scheint mir nun, wenn nicht die ursprüngliche, doch die des Awestâ zu sein. Es ist zwar keine Frage dass auch das Awestâ unter Keresâspa dieselbe Person versteht welche neuere Quellen Sâm nennen, denn es schreibt dem Keresâspa dieselben Thaten zu welche diese von Sâm berichten, da er aber nach Yt. 19, 38 einen Theil der königlichen Majestät ergreift welche von Yima entweicht, so muss er nothwendig der König von Erân gewesen sein dem die Aufgabe zufiel nach der Usurpation des Afrâsiâb die Welt wieder

in Ordnung zu bringen wie das sein Vorgänger Thraetaona nach der Usurpation des Dahâka gethan hatte. Soviel sieht man, dass über das Ende der Familie der Paradhâtas oder Pêshdâdier verschiedene Ueberlieferungen vorhanden gewesen sein müssen.

Ueber die Anfänge der Dynastie der Kaianier bestehen in unseren Quellen keine verschiedenen Ansichten: sie nennen einmüthig den Kai-kawâdh als den ersten König derselben, berichten aber über ihn nichts Bemerkenswerthes. Am ausführlichsten bespricht ihn Firdosi, der uns erzählt wie Rustem den König vom Alborj herabholte, wie in Folge des Umstandes dass Erân wieder einen mit der Majestät bekleideten König besass sich das Kriegsglück sofort wandte, wie Afrâsiâb geschlagen wurde und froh sein musste dass er der Gefahr einer persönlichen Gefangenschaft entrann, wie er sofort sich zum Frieden bequemte, in welchem ihm die Oxusgrenze bewilligt wurde, gegen die Ansicht Rustem's, der eine weit stärkere Züchtigung für angemessen hielt. Auf diese Art wird der lange Krieg im Shâhnâme ohne Demüthigung für einen der Könige beendigt. Das Verhältniss des Kai-kawâdh zu seinem Nachfolger hat schon Nöldeke richtig gestellt (diese Zeitschr. 32, 570 flg.). Während Firdosi den Kai Kâus ausdrücklich zum Sohne des Kai Kawâdh macht, zeigen die anderen Quellen in Uebereinstimmung mit dem Awestâ dass er vielmehr der Enkel ist. Kai Kawâdh hat nach diesen Quellen einen Sohn Kai-apweh oder Aipivohu, der insofern bedeutungslos ist als er nicht zur Regierung gelangt. Von ihm stammen vier Söhne: Kai Kâus, Kai Ârish, Kai Pishîn und Kai Byârish. Alle diese Namen kennt nicht bloss das Awestâ sondern auch Firdosi, dieser jedoch mit dem Unterschiede dass er statt des Kai Byârish einen Kai Armin nennt. Von diesen vier Söhnen folgt der älteste dem Vater im Reiche, aus Tabari's Aeusserungen (1, 534) folgt aber unzweifelhaft dass wir auch die anderen Brüder als Stammväter für die Herrschergeschlechter verschiedener Länder anzusehen haben und dieser Umstand macht den Namen Kai Armin bei Firdosi bedeutsam: es soll damit wohl angedeutet werden dass der jüngste Sohn des Aipivohu der Begründer des Herrschergeschlechtes in Armenien war; den übrigen Söhnen werden wir später wieder begegnen. Genaueres über diese Söhne berichtet Tabari an einer anderen Stelle (1, 617): demnach wäre Kai Ârish über Khujistân gesetzt worden, Kai Oji, der Sohn des Kai Fâshîn (sic) über Fârs, von Kai Oji soll Lohrasp abstammen. Die übrigen Berichte kennen diese Nachricht nicht und widersprechen ihr zum Theil, es ist fraglich ob wir ihr grosses Gewicht beilegen dürfen. Von den Begebenheiten welche uns Firdosi aus der Regierungszeit des Kai Kâus erzählt werden in unseren übrigen Quellen mehrere übergangen, die Geschichte des Siyâvakhsh und die Erzählung von der missglückten Himmelfahrt scheinen Gemeingut gewesen zu sein. Es wird auch von Tabari (1, 502) erzählt dass Kai Kâus sich die Dämonen unterthänig machte und dass sie

ihm eine Stadt mit 6 Mauern bauten, eine dieser Mauern war aus gelben Erz (صفر), eine andere aus rothem (شبه), die dritte aus Kupfer (نحاس), die vierte aus Thon (فخّار), die fünfte aus Silber und die sechste aus Gold. Diese Angabe erinnert an Herodot's Erzählung von der Beschaffenheit der Mauern Ekbatanas unter Dejokes. Nach Ḥamza, Tabari (1, 598) und Ibn al Athîr ist die Residenz des Kai Kâus in Balkh, dies widerspricht den Angaben Firdosi's, der ihn, wie alle érânischen Könige der Vorzeit, in Istakhr wohnen lässt, ich glaube aber dass die Annahme des Königsbuches eine jüngere ist, denn ursprünglich gehören alle diese Sagen bestimmt dem Nordrande an. — Ueber Kai Khosrav ist wenig zu sagen, die Ereignisse welche aus seiner Regierungszeit erzählt werden stimmen zu denjenigen welche uns Firdosi mittheilt, nur dass die wichtige Rolle welche Gudarz und seine Familie spielt hier noch mehr hervorgehoben wird (1, 613), während Rustem mit seinen Thaten zurücktritt; ohne Zweifel gehört der Mythus von Kava Husrava mehr dem westlichen als dem östlichen Erân an. Noch ist zu bemerken dass nach Tabari (1, 616) Afrâsiâb sich zuletzt nach Aḍarbaijân flüchtet und dort in einem trockenen Brunnen verbirgt, während Firdosi die Höhle eines Berges, andere Quellen einen unterirdischen Palast als dessen Aufenthaltsort erwähnen. Sonst stimmen die kurzen Erzählungen unter sich überein.

Eine genaue Beachtung verdienen die beiden Könige welche mit der Verbreitung der Religion Zarathustra's in Verbindung gebracht werden. Meine Ansicht dass die Legende von Zarathustra und seinen Beschützern ursprünglich mit der Heldensage nichts zu thun hatte und erst ziemlich spät mit ihr zu einem Ganzen verbunden wurde hat durch die wiederholte Betrachtung aller Quellen sich noch mehr befestigt. Der auch im Awestâ erwähnte Aurvaḍaspa oder Lohrasp ist nach allen Berichten durchaus unbedeutend und nur als Vater des Vistâspa der Erwähnung werth; wichtig wird er für uns besonders durch zwei Punkte: durch seine Abstammung und durch seine Residenz. Alle unsere Berichte sind einig dass mit Kai Khosrav die von Kai Kâus direct abstammende Linie von der Regierung abtritt und die Herrschaft auf eine andere Linie übergeht, übereinstimmend führen sie auch den Lohrasp auf Kai Pishin, den dritten Enkel des Kai Kâwâdh, zurück (s. o.) und man fragt sich, warum denn die Nachkommen des zweiten Enkels, des Kava Arshan oder Kai Ârish, übergangen werden, da ihr Recht auf die Nachfolge doch dem der dritten Linie vorgehen musste? Auf Kai Ârish führten sich die Arsakiden zurück und diese Verknüpfung derselben mit Kâva Arshan scheint mir der Grund zu sein, warum eine Nachfolge derselben an dieser Stelle nicht thunlich war. Sicher ist ferner dass alle Quellen, das Königsbuch mit eingeschlossen, den Lohrasp nicht nur in Balkh residiren lassen

sondern angeben dass Lohrasp diese Stadt erst gebaut habe, wiederum im Widerspruch mit anderen Angaben, da alle unsere Quellen in der früheren Heldensage bereits Balkh nennen, zum Theil schon mehrere Male. Als Grund für den Wechsel der Residenz wird mehrfach angegeben (Ibn al Athîr 1, 180. 181) dass damals die Türken anfingen mächtig zu werden und dass der König aus diesem Grunde seinen Wohnsitz in jene Gegend verlegen musste. Das Awestâ schweigt bekanntlich über den eigentlichen Wohnsitz des Vistâspa und seines Vaters gänzlich, wir wissen nicht ob es denselben in Baktra oder an einem anderen Orte gesucht hat, zu Zweifeln geben aber die folgenden Umstände Veranlassung. Was uns im Shâhnâme aus der Regierungszeit des Lohrasp berichtet wird betrifft zum grössten Theile nicht diesen Fürsten selbst sondern seinen Sohn Vistâspa oder Gushtasp. Es heisst dieser sei mit dem Benehmen seines Vaters unzufrieden gewesen und sei heimlich aus Erân entwichen und nach Byzanz gegangen, wo er unerkannt lebte, aber die älteste Tochter des Kaisers heirathete die ihn im Traume gesehen und sich in ihn verliebt hatte und auch trotz seiner Zurückgezogenheit und Mittellosigkeit überzeugt war dass er von sehr hoher Abkunft sein müsse, wie es sich denn bald auch durch verschiedene Heldenthaten erweist die er mit Leichtigkeit vollbringt, die aber die Kräfte sämmtlicher griechischen Helden übersteigen. Dieselbe Erzählung ist uns bekanntlich von Chares von Mytilene überliefert worden (Athenaeus 13, 575), aber mit sehr bedeutenden Abweichungen welche uns zeigen dass die Erzählung in der Zeit welche zwischen Chares und Firdosi liegt bedeutende Veränderungen erlitten hat. Dass die Fassung bei Chares die ältere sei lässt sich nicht bloss durch äussere, mehr noch durch innere Gründe erweisen. Dass Hystaspes und sein Bruder Zariadres (Zarîr) nach Chares Söhne des Adonis und der Aphrodite sind, während sie nach dem Awestâ und Shâhnâme als Söhne des Aurvaḍ-aspa aufgeführt werden ohne dass die Mutter genannt wird, fällt nicht sonderlich ins Gewicht, da in diesem Falle eine Ausgleichung leicht ist: aurvaḍ-aspa (d. h. mit schnellen Rosse begabt) ist nämlich im Awestâ ein beständiges Beiwort der Sonne und es ist sehr wahrscheinlich dass in Erân Vistâspa ursprünglich für einen Sohn des Sonnengottes galt, diesen soll wohl auch Adonis bezeichnen, die in êrânischen Quellen nicht bezeichnete Mutter dürfte wohl Anâhita gewesen sein, welche gewöhnlich der Aphrodite entspricht. Von grösserer Bedeutung ist es dass Chares die ganze Begebenheit gar nicht von Hystaspes erzählt sondern von Zariadres, dass er den Hystaspes gar nicht im Osten regieren lässt sondern in Medien, endlich dass er die ganze Liebesgeschichte in den Norden verlegt, nicht nach Griechenland. In allen diesen Dingen giebt uns Chares augenscheinlich die ältere Ansicht wieder. Es versteht sich dass man die Begebenheit erst nach Griechenland verlegen konnte als es in Byzanz einen Kaiser gab, auch zeigt das ganze Colorit im Shâhnâme

dass man an ein christliches Land und an einen christlichen Herrscher dachte, an eine Königstochter aus dem Norden konnte man in Erân zu jeder Zeit denken. Endlich ist kein Grund denkbar, warum man die Geschichte von Hystaspes auf Zariadres übertragen haben sollte, während es sich im umgekehrten Falle sehr wohl begreift, dass man den Hystaspes als Glaubenskönig mit allen möglichen Vorzügen ausstatten wollte und darum sich nicht scheute auch fremdes Verdienst auf ihn zu übertragen. Uebrigens steht diese ganz romantische Erzählung so wenig in Verbindung mit der Legende von Vîstâspa und Zarathustra, dass sie in keiner Weise als Beweis für das Alter dieser Legende gebraucht werden kann; soviel aber sehen wir deutlich, dass man zur Zeit des Chares den Vîstâspa in Medien regieren liess, sein Name mithin keineswegs mit der osterânischen Sagengeschichte unzertrennlich verbunden war.

Weit wichtiger als die Regierung des Lohrasp ist die des Vîstâspa zu der wir uns nun wenden wollen. Wir sehen ganz ab von einer Einordnung dieses Herrschers in die Geschichte, indem wir als unsere feste Ueberzeugung aussprechen, dass Vîstâspa ebenso wenig geschichtlichen Gehalt hat als seine Vorgänger, er bildet den Schluss der mythischen Periode. Was uns über seine Zeit- und Lebensumstände berichtet wird, lässt sich am besten aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachten: 1) die Erscheinung Zarathustra's, 2) die Geschichte des Vîstâspa, 3) die Rolle des Isfendiâr. Obgleich Zarathustra nur nebenbei genannt wird, so ist seine Persönlichkeit doch die Hauptsache, welche die übrigen Ereignisse bedingt. Nicht zu übersehen ist, dass der Abschnitt des Shâhnâme von dem wir hier sprechen gar nicht von Firdosi herrührt, sondern von Daqîqî, dessen nachgelassene Arbeit Firdosi in sein Werk aufnahm, wahrscheinlich um nicht durch die Schilderung des Zarathustra den Zweifeln an seiner Rechtgläubigkeit neue Nahrung zu geben die ohnehin bestanden und an dem Hofe des fanatischen Mahmud von Ghazna nicht gleichgültig waren. Wenn nun auch durch die Aufnahme der Darstellung Daqîqî's Firdosi zunächst für sich gesorgt hat, so hat er damit doch auch uns einen Dienst erwiesen: denn Daqîqî war ein erklärter Anhänger der alten Religion und seine Darstellung der Geschichte Zarathustra's wird mit den Ansichten übereinstimmen, welche sich seine Glaubensgenossen zu seiner Zeit davon gebildet hatten. Nichts desto weniger lassen sich zwischen seiner Auffassung und der des Awestâ ganz erhebliche Verschiedenheiten nachweisen. Alle Quellen sind zwar einig darüber, dass Zarathustra unter der Regierung des Vîstâçpa auftrat, wir haben aber bereits bemerkt dass es unentschieden bleiben müsse ob das Awestâ diesen König nach Baktrien setzt oder nicht, wo zufällig der Aufenthalt des Vîstâspa in diesem Buche erwähnt wird, da finden wir ihn in Airyanem vaejaǧh oder an anderen Orten, nicht aber in Baktrien. Sieht man sich ferner die Awestâtexte etwas genauer an, so entstehen Zweifel, ob die Stellung, welche

jetzt dem Zarathustra am Ende der mythischen Periode gegeben wird, diejenige sei die ihm von jeher zukam. Wenn es von ihm heisst (Yt. 13, 88. 89) er sei der erste Priester, Krieger und Ackerbauer gewesen, wenn die drei Stände auf seine drei Söhne zurückgeführt werden, so widerspricht dies den Angaben des Shâhnâme, welches die Einrichtung der drei Stände bereits dem Yima zuschreibt und es lässt sich auch schwer glauben dass der érânische Staat Jahrhunderte lang bestehen konnte ohne die Eintheilung in Stände zu kennen. Wollte man sich aber auch über diese Bedenken hinwegsetzen, so müsste man doch immer noch fragen, wohin denn die früheren Einwohner Erân's gekommen seien, welche vor Zarathustra's Zeit lebten, denn dass ihre Nachkommen mit denen des Zarathustra verschmolzen seien, lässt sich nicht annehmen: sie würden dann die Mehrzahl bilden und die Behauptung, dass die drei Stände aus Nachkommen des Propheten zusammengesetzt seien, würde nicht wahr sein. Es scheint mir darum wahrscheinlich, dass von Seite der Priester früher das Auftreten Zarathustra's in eine ältere Zeit gesetzt wurde, etwa in die von Yima und dass man dem Religionsstifter einen grösseren Antheil an der Erziehung des Menschengeschlechts zuwies als dies in den uns jetzt zugänglichen Mythen der Fall ist. Bestärkt werden wir in dieser Ansicht durch folgenden Umstand. Nachdem das Awestâ uns im zweiten Fargard des Vendîdâd erzählt hat wie Yima den Var auf das Beste eingerichtet hat, wird doch zum Schlusse die Frage aufgeworfen, wer denn das weltliche und geistliche Oberhaupt in jener Gegend sei. Die Antwort lautet: Urvatad-nara sei das weltliche, Zarathustra das geistliche Oberhaupt. Urvatad-nara ist der jüngste Sohn des Zarathustra, derjenige von welchem die Ackerbauer abstammen, er ist in der That das beste weltliche Oberhaupt für den Var, in dem es nur den Stand der Priester und Ackerbauer geben kann, da man dort, wo es keinen Streit und Zank giebt, die Krieger nicht braucht. Sollen wir aber nun annehmen, die Bewohner des Var seien in der langen Zeit welche nach der späteren Chronologie zwischen Yima und Zarathustra liegt, nicht bloss ohne alle Kenntniss der wahren Religion sondern selbst des Ackerbaus gewesen? Viel natürlicher scheint es mir anzunehmen, Zarathustra und seine Söhne hätten etwa gleichzeitig mit Yima gelebt und diesem einen Theil seiner Mühen abgenommen. Es fragt sich wie man dann den Zarathustra und seine Legenden zu betrachten habe. Nach meiner Ueberzeugung hat die mythische Heldensage der Erânier und die Legende von Zarathustra und Vistâspa ursprünglich gar nichts mit einander zu thun, erst später, als die Mythen der Vorzeit in eine angebliche Geschichte der Vorzeit umgewandelt wurden, hat man diese Legende mit der mythischen Geschichte in der Weise verbunden, dass Vistâspa und Zarathustra den Schlussstein der mythischen Legende bilden.

Ein weiterer Punkt der in das Gewicht fällt ist die Ver-

schiedenheit des Awestâ von den übrigen Berichten über die Thaten des Vistâspa selbst. Dass die von Chares mitgetheilte Geschichte von Zariadres und Odoatis nur auf ihn übertragen worden ist haben wir oben schon gesehen, ebenso wissen wir bereits, dass es ungewiss bleibt, ob er ursprünglich in Medien oder in Baktrien wohnend gedacht wurde. Ueber zwei Dinge sind alle unsere Quellen im Einklange: erstens dass er der Beschützer des Zarathustra war, zweitens dass er einen Krieg gegen Arejaḍ-aspa oder Arjasp führte. Diese Persönlichkeit spielt in der Regierung des Vîstâspa ganz dieselbe Rolle wie Afrâsiâb unter den früheren Königen, mit dem Unterschiede jedoch, dass der Krieg zwischen Vîstâspa und Arejaḍ-aspa nicht ein Rachekrieg sondern ein Religionskrieg ist. Es wird natürlich eine Verbindung zwischen Arjasp und den früheren Afrâsiâb herzustellen gesucht, diese Bestrebungen scheinen aber sehr jungen Datums zu sein. Im Awestâ wird Arejaḍ-aspa ein Qyaona genannt, ein Name der an den der Chioniten erinnert, wie ich bereits an einem anderen Orte gezeigt habe. Im Shâhnâme ist er Beherrscher von China und wird oft پیغو نژاد, d. i. von Peghu abstammend, genannt, schwerlich ist aber dabei an die Landschaft Peghu zu denken wie ich früher glaubte, sondern an die Chazaren, deren Königsfamilie nach Mirchond (hist. Seldschukidarum p. 1 ed. Vullers) den Namen Peghu führte. Gewiss ist dass im Shâhnâme Arjasp als Buddhist dargestellt wird, es ist dies für mich wieder ein Beweis für die Jugend der Legende in diesem Buche, denn an Buddhisten im Norden von Erân konnte man vor dem Beginn unserer Zeitrechnung kaum denken. Im Uebrigen wird der Verlauf des Krieges gegen Arjasp in allen unseren Quellen gleich geschildert: er ist glücklich im Ganzen aber verlustreich im Einzelnen, es fallen drei Söhne des Vîstâspa, auch Zerir wird von einem Hinterhalte aus durch Bîderefsh getödtet, der aber wieder durch das Schwert des Isfendiâr fällt. Arjasp entflieht mit wenigen Getreuen, sein Heer wird gefangen aber begnadigt, weil es den wahren Glauben annimmt. Dies ist der Kampf auf den das Awestâ an verschiedenen Stellen anspielt (Yt. 5, 109. 116; 9, 30; 17, 50; 19, 87), dasselbe kennt dann noch eine Reihe anderer Kriege des Vîstâspa von welchen unsere übrigen Quellen sämmtlich nichts wissen: er besiegt die Dämonenverehrer Darshinika, Tâthravant, Spinjairista und Peshana (Yt. 9, 29—31; 17, 49. 51; 19, 57) und wenn wir auch über alle diese Kämpfe Näheres nicht erfahren, so wissen wir doch, dass die Besiegten Götzendiener waren: durch diesen Umstand unterscheiden sich die Kämpfe des Glaubenshelden Vîstâspa wesentlich von denen der Helden in der Heldensage, für welche ganz andere Gründe massgebend sind.

Weiter ist es nun wichtig, über die Person des Isfendiâr ins Klare zu kommen. Es mag sein, dass dieser Sohn des Vîstâspa in dem Çpeñto-dâta des Awestâ wieder erkannt werden muss, wie dies Windischmann behauptet, wir wollen auch nicht bezweifeln, dass

er in dem oben genannten Kampfe mit Arejaḍ-aspa von jeher eine bevorzugte Rolle gespielt habe, wenn dies auch aus dem Awestâ sich nicht erweisen lässt, aber es fragt sich darum immer noch wie weit die jetzt anzuführenden Erzählungen zurückreichen, welche zwar das Shâhnâme und die übrigen neueren Quellen berichten, über welche aber das Awestâ gänzlich schweigt. Wir werden zu unseren Zweifeln an dem Alter dieser Erzählungen besonders dadurch veranlasst, dass die Rolle welche der Glaubensheld Vîstâspa in ihnen spielt eine ungemein klägliche ist: nicht bloss nach unseren Begriffen müsste er als treubrüchig erklärt werden, mehr noch würde er nach den Lehren des Awestâ als ein Mithra-druj, also als ein sehr schwerer Verbrecher erscheinen. Dazu kommt noch, dass die Vorgänge, welche uns in diesen Erzählungen mitgetheilt werden, sich meistens als plumpe Nachahmungen von Vorgängen der Heldensage erweisen und dass in ihnen sehr deutlich das Bestreben hervortritt, den Rustem als einen ungläubigen Helden zu verkleinern und ihm gegenüber den Isfendiâr als einen nicht minder tapferen und dazu gläubigen Helden hervorzuheben. Dazu dient besonders ein zweiter Krieg gegen Arjasp den das Shâhnâme der Beendigung des ersten folgen lässt. Nach der Flucht des Arjasp erhält Nastûr (richtiger Bestûr = Bastavairi cf. Darmesteter Etudes 2, 230 flg.) der Sohn des Zarîr den Auftrag denselben zu verfolgen, während Isfendiâr die übrigen Könige der Erde bezwingt und sie nöthigt den rechten Glauben anzunehmen. Vîstâspa giebt dem Isfendiâr das Versprechen, er werde ihm nach Beendigung dieser Kriege das Reich übergeben, aber er erfüllt dieses Versprechen nicht sondern lässt den Isfendiâr sogar in der Feste Kenbedân in Fesseln schlagen als dieser von Kuhrem verleumdet und als Hochverräther bezeichnet wird. Das Verschwinden dieses grossen Helden verändert die Lage der Dinge: Arjasp benützt die Abwesenheit des Vîstâspa um einen Einfall in dessen Reich zu machen, Balkh wird überfallen und geplündert, Humâi und Beh-âferîd, die beiden Töchter des Vîstâspa, werden in die Gefangenschaft geführt. Zwar wird Vîstâspa von diesen Ereignissen benachrichtigt und zieht dem Arjasp entgegen, aber in einer heftigen Schlacht in welcher 38 seiner Söhne fallen wird er besiegt, er muss flüchten und rettet sich mit Mühe auf einen Berg wo es ihm gelingt so lange auszuhalten bis der befreite Isfendiâr herbeikommt und seinen Vater nicht bloss aus seiner Bedrängniss errettet sondern auch seine gefangenen Schwestern wieder zurückführt. Ich will nicht wiederholen was ich bereits in meiner Alterthumskunde (1, 714 flg.) ausführlich dargelegt habe, dass die Einzelheiten dieses Kampfes den Kämpfen des Tûs und Gudarz am Berge Hamâven nachgebildet sind, wo sie von Rustem befreit werden, ebenso die sieben Abenteuer des Isfendiâr auf seinem Wege zur ehernen Feste den sieben Abenteuern des Rustem auf seinem Zuge nach Mâzenderân zur Befreiung des Königs Kai-Kaus. Ebenso wenig wie für die eben genannten Kämpfe lassen sich

aus dem Awestâ Anhaltspunkte gewinnen für die letzte That des Isfendiâr: für seinen Kampf mit Rustem. Dieser Kampf wird nothwendig, weil Vîstâspa aufs Neue sein gegebenes Wort bricht und dem Isfendiâr nur dann das Reich übergeben will, wenn dieser ihm den Rustem gefesselt überliefert. Das Unternehmen endigt mit dem Tode des Isfendiâr, der von Rustem getödtet wird aber nicht im ehrlichen Kampf sondern durch höllische Zauberkünste. Unser Endergebniss ist demnach: dass die Verherrlichung des Isfendiâr als Glaubensstreiter ebenso wenig im Awestâ eine Stütze hat als die Verherrlichung, welche der Herrscherfamilie von Segestân in der Heldensage zu Theil wird.

Mit der Regierung des Vîstâspa kann unsere eigentliche Aufgabe als beendigt gelten, denn da Zarathustra unter seiner Regierung gelebt und geschrieben haben soll, so können wir eine Erwähnung der Persönlichkeiten nicht mehr im Awestâ erwarten, welche im Shâhnâme aus späterer Zeit genannt werden. Eine Ausnahme macht jedoch Huma oder Humâi, welche Yt. 13, 139 genannt wird, so dass Windischmann (Zor. Studien p. 164) mit Recht gesagt hat, die ganze mythische Regentenreihe von Gayomard bis Humâi beruhe auf der Autorität der Awestâtexte. Ausgeschlossen sind mithin bloss die beiden Dârâs und Iskender, ob das Awestâ diese nicht nennen konnte oder nicht nennen wollte wird schwer zu ermitteln sein. Gewiss ist, dass mit Zarathustra die mythische Periode geschlossen ist, denn da derselbe den Dämonen die Macht nahm in Körpern auf der Welt zu erscheinen, so muss von da an die Menschengeschichte in die gewöhnliche Bahn einlenken und man erwartet nunmehr die wirkliche Geschichte Erâns von Anfange an zu finden, wenn auch nur in einem kurzen Abrisse. Es ist nun meine Ueberzeugung, dass das Shâhnâme der Achämeniden, welches Ktesias benützte einen solchen Abriss wirklich enthielt und zwar von der Zeit des assyrischen Reiches an, dass derselbe aber wenig historischen Werth hatte und sich in dem Berichte von fabelhaften Anekdoten gefiel. Dieser geschichtliche Theil ist nun in dem Shâhnâme der Sâsâniden, welches wir vor uns haben, bis auf ganz geringe Bruchstücke herausgeworfen worden aus Gründen, welche uns muhammedanische Schriftsteller mittheilen (vergl. meine Alterthumsk. 3, 193). Der Zeitraum der auch nach Berechnung der Orientalen von Zarathustra bis zum Beginne der Sâsânidenherrschaft verflossen war näherte sich bedenklich der verhängnissvollen Zahl tausend, bereits traten Personen auf welche sich für den zu erwartenden Nachfolger des Propheten ausgaben und dadurch an verschiedenen Orten Unruhen hervorriefen. Um diesem Treiben ein Ende zu machen, liess Ardeshîr I die Regierungszeit der Arsakiden fast um die Hälfte verkürzen, die älteren Dynastien fielen natürlich ganz weg bis auf dürftige Bruchstücke die man zur Verknüpfung der alten Zeit mit der neuen benützte. Ein solches Bruchstück ist nun Behmen, der in unserem Shâhnâme für den Nachfolger des

Vistâspa gilt, dessen Enkel er sein soll, seine Mutter heisst nach dem Anonymus und Tabari (1, 686) استوريب d. i. Esther. Behmen rächt seinen Vater und beendigt dadurch die Geschichte der mythischen Herrscher von Segestân, er führt den Beinamen دراز دست i. e. Longimanus und man hat längst gesehen, dass darin eine Erinnerung an den Achämeniden Artaxerxes I vorliegt, die Frage ist nur warum gerade dieser als Anknüpfungspunkt benützt wird. Mir scheint hier ein Missverständniss vorzuliegen, eigentlich dachte man an Artaxerxes II, auf den der letzte Achämenide sein Geschlecht zurückführte (meine Alterthk. 2, 496), von dem auch die Arsakiden abstammen wollten (ibid. 3, 73). Wenn nun auch Behmen selbst weder eine besondere mythologische oder historische Bedeutung hat, so ist dafür seine Frau Humâi um so bedeutender. Wenn sie in der Zarathustralegende die Tochter des Vistâspa und Schwester des Isfendiâr ist, so dürfen wir in dieser Angabe nur das Mittel sehen, eine mythologische Persönlichkeit aus älterer Zeit in die heilige Chronologie der Erânier einzuordnen. Der mythologische Gehalt der Humâi tritt deutlich hervor in den uns bei den muhammedanischen Schriftstellern erhaltenen Nachrichten. Ḥamza von Isfâhân (p. 38) sagt ausdrücklich Humâi sei identisch mit Semiramis, dazu stimmt ganz Tabari (1, 689) der ihr den Namen جهرازاد oder شهرازاد giebt, den er ziemlich richtig mit كريم الطبع übersetzt, er führt uns zurück auf cithrem âzâta, einen Beinamen der Anâhita die wahrscheinlich als die Mutter des érânischen Königsgeschlechtes galt. Mythisch ist auch die Geschichte welche von der Aussetzung des Sohnes der Humâi erzählt wird, dabei ist sie nicht einmal ursprünglich érânisch, sie findet sich mit wenigen Veränderungen bereits bei den Assyrern, von da ist sie noch auf verschiedene Völker übergegangen. Die ganze Aussetzung des Sohnes der Humâi ist durchaus unmotivirt, das Ursprüngliche ist ohne Zweifel dass die Göttin ihren Sohn, den sie mit irgend einem der Götter erzeugt hat, in einem Flusse[1]) aussetzt, damit er unter den Menschen erzogen werde, da er sie später beherrschen soll. Die königliche oder göttliche Natur des Dârâb (des Sohnes der Humâi) tritt darin hervor dass er sich in keine untergeordnete menschliche Beschäftigung fügen will sondern den Krieg als die allein für ihn passende Aufgabe ansieht. Dieser Dârâb ist entschieden Darius I, dass er nach Artaxerxes II gestellt wird darf nicht befremden, da eben geschichtliche Erinnerungen nicht mehr vorhanden waren. Dass Dârâ, der Sohn Dârâb's, als Vorgänger Alexander's mit dem letzten Darius zu verbinden sei bedarf keiner weiteren Bemerkung.

1) Es werden verschiedene Flüsse genannt, nach Tabari (1, 689) ist es der Fluss von Balkh, nach Anderen, die er anführt, der Kur in der Persis, so dass Dârâb mit den Achämeniden verknüpft wird. Firdosi nennt den Euphrat, dies ist das Ursprünglichste.

Beiträge zur Kritik des Veda.

Von

Fr. Bollensen.

II.

Durch eine langandauernde Augenkrankheit an jeder Beschäftigung gehindert kann ich einen zweiten Beitrag zur Kritik des Ṛv. erst jetzt erscheinen lassen.

Zu den bedeutendsten Leistungen früherer Jahre gehört ohne Zweifel die Behandlung der Maruthymnen in dem Buche The sacred Hymns of the Brahmans translated and explained by M. Müller. Vol. 1. London 1869.

Wenn auch im Ganzen nur 12 Hymnen bearbeitet sind, so bietet das Buch doch eine solche Fülle von Bemerkungen oder richtiger gesagt von Abhandlungen, dass sie dem Vedenforscher eine reiche Fundgrube bieten. In einer weitläufigen Vorrede spricht sich der Verfasser über die Grundsätze aus, die ihn bei der Herausgabe der editio princeps geleitet haben und die wir nur billigen können bis auf die Fälle, wo er von diesen Grundsätzen abweicht. Dies ist namentlich der Fall beim zusammenfassen mehrerer Zischlaute z. B. in duṡvapnia, wie alle Handschriften lesen in Uebereinstimmung mit meiner Bemerkung Or. und Occ. II S. 477, dass s vor Gruppen mit anlautendem Zischlaut — st sth sp sm sv çc çn çr u. s. w. — in diesen Gruppen untergeht, selbst dann wenn ursprüngliches r durch Einfluss eines folgenden Zischlautes erst in s übergegangen z. B. savita (voc.) stavadhyai VII, 37, 8.

Demgemäss schreibt die Sanhitā diva stave I, 92, 7. sāmabhi stuv⁰ I, 107, 2. çurai svar I, 129, 2. madhva çcot⁰ VII, 101, 4; aber M. Müller hat madhva: çcot⁰, samudra sthas Prātiç. R. 255, aber M. M. samudra: sthas, va spaḷ V, 59, 1 nach Prātiç. a. a. O., aber M. M. va: spaḷ. Auch die Wörterbücher schwanken zwischen iṡastut und iṡa: stut, zwischen āyasthūna und āya: sthūna u. s. w. Im Innern der Wörter sollte der visarga überall getilgt werden und mithin zu schreiben duṡṭuti (dus + stuti), duṡvapnia (dus + svapnia) niṡṭha (nis + stha), barhiṡṭha (barhis + stha). Man vgl. kṛtá çrava VI, 58, 3, wo auslautendes s in çr⁰ aufgegangen und aus Missverständniss der Accent über kṛta getilgt wurde, s. Pischel Ved. St. S. 13.

Auf S. 142 der Vorrede kommt M. M. auf iva zu sprechen und nimmt an, dass es durch eine schnelle Aussprache e i n s i l b i g erklinge und verwirft somit das einsilbige va = iva wie es doch im Pālī und Prakṛt gebräuchlich, s. Māl. Str. 40 S. 167.

Neben diesem va giebt es auch ein vā = iva wie in den Dialekten als çūro *vā* wie ein Held VIII, 31, 15 divo *vā* nābhā III, 4, 4 „an des Himmels Mittelpunkt gleichsam" wie Ludwig übersetzt. çardho *vā* — ṛbhur *nā* — VI, 3, 8 c so wechselt vā mit na und Sāy. erklärt vā durch iva. miträya vā II, 34, 4 „wie einem Freunde" Sāy. vā upamārthe. vā — vā sive — sive X, 70, 5 wie va — va I, 66, 5.

In dem schon Or. und Occ. II, 469 ff. angeführten Beispiele uṣāsānaktā sudugheva dhenu: I, 186, 4. VII, 2, 6 löst der Pad. sudugheva auf in sudughā iva und schreibt demgemäss auch dhenu:, obwohl das Subjekt im Dual und mithin auch sudughe va dhenū im Dual zu lesen. Um dem va = iva zu entgehen führt er in uṣāsanaktā vayieva raṇvite II, 3, 6 vayieva auf den Sgl. vayiā-iva zurück, trotzdem Subjekt und Prädikat beide im Dual stehen. Ebenso verfährt er mit kanīnakeva IV, 32, 33 obwohl es Dual ist. Alle diese Formen sudughe, vayie (Oldenberg schreibt vayyeva), kanīnake sind du. fem., deren e als pragṛhya unantastbar und keinem folgenden Laute weicht oder mit ihm verschmilzt. Um iva an den genannten Stellen zu retten erfindet Oldenberg Proleg. S. 456 eine neue Lautcontraction, ähnlich, wie er meint, dem abhinihita sandhi (d. i. einsilbige o-a, e-a) -e i zu e d. i. e + i wird e!

Man wird sich über solche Fehler des Padap. weniger wundern, wenn man I, 35, 6 in Betracht zieht:

tisró dyávas savitúr *dvā́* upásthă ékā yamásya bhúvane virāṣā́ṭ

Hier stimmt dvā nicht zu tisro dy· noch zu ekā und der Dual upastha nicht zu bhuvane. Die Diaskeuasten wie auch die neuesten Ausleger verbinden dva mit upasthā und sehen in diesem einen Dual. Es liegt nach meinem Dafürhalten eine alte Correctur vor, die aber die grammatische Einheit zerstört und den Sinn verdreht. dva muss sich auf dyavas beziehen und wir lesen daher dve, dadurch wird auch upastha aus dem Verbande mit dva frei und stellt sich als Loc. dem bhuvane gegenüber. Wir übersetzen demnach „Drei Himmel giebt es: zwei im Bereiche Savitar's und einen in der Welt Yama's".

Ferner schreibt M. Müller nach kurzen Vocalen regelmässig च्छ (cch wie man es umschreibt), eine Verdoppelung, die den Handschriften der 3 Veden gänzlich fremd ist. Ueberall genügt छ und dies um so mehr, als noch in den beiden besten und ältesten Handschriften Hab der Malav. die Verdoppelung च्छ vermieden wird. Und dies darf nicht Wunder nehmen, da छ kein einfacher Consonant, noch ein aspirirter Laut ist, sondern die Ligatur zweier

Consonanten, nämlich çc, so dass । क्न्द् und । çcand in Lautung und Bedeutung gleich sind, s. die Vorrede zur Māl. S. XIV. Ueberdies bemerke ich, dass es im ganzen Ṛv. weder ein aspirirtes *c* (*ch*) noch ein aspirirtes *j* (*jh*) giebt. Man weise dagegen nicht hin auf V, 52, 6 vidyutas-jajhjhatis, denn jajhjh ist keine Sprachwurzel, sondern ein Laut, der die Wirkung des Blitzes für Gesicht und Gehör nachahmen soll und nur beweist, dass zur Zeit der Abfassung oder Niederschrift dieses späten Liedes die indischen Schulmeister die palatale Reihe nach dem Muster der k-Reihe schon vervollständigt hatten. Die wirkliche Wurzel ist has und dessen Intensiv jax, z. B. I, 33, 7 tuám etán rudató *jáxataç* ca áyodhayo rájasa indra pāré.

Ferner beanstandet M. Müller mit Unrecht den gen. loc. abl. rodasīos, wie ich mit Benfey und Grassmann in allen Trishtubhpausen lese, um den rhythmischen Stollenschluss ⏑ – – zu gewinnen, vgl. I, 96, 4. 117, 10. 122, 1. 149, 2. III, 31, 13. IV, 3, 1. VI, 2, 11. 14, 6. 16, 46. VII, 6, 2. 6. VIII, 61, 13. IX, 90, 1. X, 1, 2. 74, 1. Ich gehe dabei mit Pischel von der Ansicht aus, dass ródasī und rodasí (wie ähnlich I, 88, 3 médhā und medhá) sich nur durch den Accent unterscheiden, sonst aber völlig gleich sind. Zu diesem gen. loc. abl. du. gehört als nom. acc. du. ródasiā und rodasiá, eine Form, die aus der Sanhitā verschwunden ist, aber um dem Versmass zu genügen wieder hergestellt werden muss. So liest die Sanhitā I, 64, 9

ródasī á vadatā gaṇaçriya: |

Zählt man rückwärts, so ergiebt sich der Mangel einer Silbe im ersten Fuss, da die beiden andern Füsse regelmässig sind. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass vor ā ein anderes ā ausgefallen oder beim Recitiren überhört worden ist. Lesen wir daher rodasiā ā vad°, so wird die fehlende Silbe gewonnen. Ebenso verhält sich die Sache in demselben Worte I, 59, 4 wo zu lesen bṛhatīva sūnáve rodasiā. I, 62, 7 l. ádhārayad ródasiā sudáṃsā: II, 11, 9 wird durch ródasiā bhiyāné der 11silbige Stollen hergestellt, ebenso VII, 28, 3 ródasiā ninétha. Wenn auch auf dem i der Ton ruht, so kann es doch ebenso gut kurz sein, namentlich vor folgendem ā im Vorfusse der Pause, wo ⏑ ⏑ ⏑ – sehr gewöhnlich. Alle Oxytona auf ī und ū begnügen sich im Dual mit der Stammendung oder sie fügen derselben ein langes ā hinzu und bilden also nadī und nadiā, tanū und tanūā, camū und camūā, yamī und yamiā, cakrī und cakrīā (geschrieben cakriyā), z. B. ví vartete áhanī cakriá-iva es drehen sich Tag und Nacht wie zwei Räder I, 185, 1. Ludwig fasst cakriyā abweichend als instr. sgl. „wie auf einem Wagen“. ṛnór áxam ná cakríos I, 30, 14 „du fügtest die Axe in die Räder“. Hier wird in der dijambischen Pause i vor os gekürzt. Ebenso bildet bahú, bāhúā den gen. loc. abl. bahúos, dagegen gehört der Dual bāhávā II, 38, 2. VII, 62, 5 und der plr. bāhávas X, 103, 13 in die spätvedische Periode.

bāhvòs ist dreisilbig zu sprechen I, 51. 7. 52, 8. 63. 2. 80. 8. II, 11, 4. 6. 20, 8. 36, 5. III, 44, 4. IV, 22, 3. V, 16, 2. 57, 6. 64, 1. VI, 23, 1. 46, 14. 59, 7. VII, 84, 1. VIII, 85, 3. 5. X, 152, 5. 153, 4. Sanh. und Pad. accentuiren immer falsch bāhvós statt bāhvòs, denn nur einmal ist es wirklich zweisilbig zu sprechen VII. 25, 1. Ueberdies hindert der Accent auf ı und u du. durchaus nicht diese kurz zu sprechen oder zu verschleifen.

Was endlich den Namen Trisṭubh anbetrifft, so stimme ich darin M. Müller bei, dass stubh im Namen Trishṭubh nicht von der Wurzel stubh = stu herkommen kann. Vielmehr stammt stubh von einer Wurzel stabh stambh deutsch stapfen, d. i. treten wozu Stapfe und Stufe gehören, slav. step- und stup. Das Substantiv stubh bezeichnet demnach dasselbe wie pada Schritt, Tritt. Auf eine Lautreihe angewandt ist es eine grössere oder kleinere in Schritt und Tritt einherschreitende Lautreihe oder wie wir zu sagen pflegen eine im rhythmischen Takt sich bewegende Lautreihe. Wie pāda bezeichnet stubh zunächst einen Versfuss als kleinste rhythmische Einheit und mithin Trisṭubh einen dreifachen Versfuss im Gegensatz zum zweifachen der Gāyatrī. Obwohl nun Trisṭubh eigentlich nur den aus 3 Versfüssen bestehenden Stollen bezeichnet, so wird der Name wie bei Anuṣṭubh dann auf das ganze Gesätz übertragen.

Aus dem Gāyatrī-Stollen. d. i. aus dem 8silbigen Stollen entwickeln sich alle vedischen Versmasse. Wie je 2 rhythmische Einheiten oder Versfüsse einen Stollen bilden, so gehören wenigstens 2 Stollen zur Bildung einer Strophe und demgemäss ist die Grundstrophe eine dvipadā. Diese zweitheilige Urform ist die Ursache, dass die indischen Theoretiker immer je 2 Stollen zusammenfassen und lautlich verbinden, als wären sie weder durch eine Pause noch durch den metrischen Reim getrennt. In dieser Gestalt erscheint der ganze Veda und zeigt deutlich, welche Gewalt die Theoretiker dem alten Texte angethan Nicht genug damit! Auch einen jüngern Sandhi haben sie durchgehends dem Texte aufgezwungen. Die erste Sorge des Kritikers besteht darin 1) die Selbständigkeit aller Stollen herzustellen, d. i. sie aus dem lautlichen Bande zu lösen und 2) den jungen Sandhi vom alten zu scheiden und die verzwickten Lautgesetze zu vereinfachen. Doch zurück zur Gāyatrī. Die Erweiterung der zweistolligen Grundstrophe vollzieht sich

1) durch Hinzufügung eines 4silbigen Fusses, wodurch aus dem 8silbigen Stollen ein 12silbiger erwächst.

2) Durch Hinzufügung eines gleichwerthigen Stollens, wodurch die 3silbige Gāyatrı entsteht, die geläufigste Form derselben.

Wird dieser dreitheiligen Form der Gāyatrı ein neuer gleichwerthiger Stollen hinzugefügt, so erhält man die Anuṣṭubh und dieser Name bedeutet s. v. a. Nachstollen, womit ursprünglich nur dieser der Gayatrī hinzugefügte vierte Stollen bezeichnet sein konnte, dann aber auf das ganze Gesätz übertragen ward.

Eine wichtigere Frage tritt uns mit der Trishṭubh entgegen. Der 12silbige Stollen besteht wie die vorgenannte Trishṭubh ebenfalls aus 3 Versfüssen, und behält den Reim der Gāyatrīstollen bei. Die Trishṭubh dagegen weicht in zwiefacher Weise ab im Eingange wie im Ausgange: der Reim des Gayatrīstollens ⏑ – ⏑ – schrumpft zu – – – zusammen mit dem Tone auf der zweiten Silbe ´ , und der Eingangsfuss schwankt zwischen 3, 4, 5, 6 und 7 Silben. nach denen ein Stollenschnitt oder Cäsur einzutreten pflegt. Dieser Schnitt erscheint eher als Vorschuss, denn als Wiederholung eines Gāyatrīfusses über den er bedeutend hinaus griff. Der Schnitt scheidet den Vorschuss von dem g e b u n d e n e n Körper des Stollens, d. h. er sträubt sich ursprünglich gegen eine Verschmelzung mit dem g e b u n d e n e n Körper des Stollens und dies zeigt an, dass der Vorschuss ursprünglich nicht gebunden war und daher rührt die Trennung, die sich durch die ganze Metrik, wenn auch nicht überall bewahrt.

In den alten Liedern bestreben sich die Dichter diesen Fremdling in den Grundrhythmus dadurch einzuzwängen, dass sie namentlich die zweite Silbe des Eingangs durch Länge und Ton hervorheben entweder mit vorhergehender Kürze oder unbetonter Länge, entweder ⏑ ⁄ oder – ⁄, wodurch sie den jambischen Tonfall anbahnen. Man vergleiche z. B. VII, 87, wo die zweite Silbe in 28 Stollen 26mal lang und nur 2mal kurz ist. Durch diese Aufnahme des fremden Vorschusses in die rhythmische Reihe des Gayatrīstollens bewirkte diese Erweiterung des Pāda am Anfange die Einschrumpfung desselben am Ende und der dijambische Pausenfuss ⏑ – ⏑ – ward zusammengezogen zum dreisilbigen ⏑ ⁄ – mit dem Tone auf der zweiten Silbe.

Die Trishṭubh ist neben der Gāyatrī die vornehmste Gesangesstrophe und es ist begreiflich, dass der auf den Vorschuss verwandte Luftvorrath der Lungen schliesslich am Ende bei Aufbietung aller Kraft oder wie der Verfasser I, 88, 6 sagt vṛthā āsā́, nicht ausreichte und nicht nur eine Verkürzung des Pausenfusses, sondern auch eine Pause nothwendig machte zur Erneuerung der Luftsäule der Lungen; denn diese sind keine Dampfmaschinen. Und mit der Pause schloss naturgemäss jeder Stollen ab. Dadurch ward zugleich die lautliche Verbindung des Auslautes des einen Stollens mit dem Anlaute des folgenden physisch unmöglich. Nichts kann daher irriger sein als die lautliche Verquickung zweier Gesangsstollen. Sie rührt wohl daher, dass in den Schulen die Gesänge nicht praktisch wie in der Wirklichkeit gesungen, sondern nur recitirt wurden. Die Gesangesstrophen geben den Massstab auch für die nur recitirten ab. Schon M. Müller hat, um nur eins zu erwähnen, den Avagraha aus seiner editio princeps fortgelassen und ich habe ihn aus dem Sv. entfernt. Dessen ungeachtet treffen wir ihn in den neuesten Schriften wieder an.

Hiermit wollen wir einstweilen das metrische Thema beendigen

und wenden uns der Prüfung des alten Patriarchenliedes der Gotama zu Ṛv. I, 88.

Dies kurze Lied besteht eigentlich nur aus 4 Strophen, indem die Str. 5 und 6 von einem späten Nachkommen des Verfassers herrühren. Es ist übersetzt worden von Benfey, M. Müller, Grassmann und Ludwig.

Als Ueberschrift zu seiner Uebersetzung macht Grassmann die Bemerkung „Das Versmass in Vers 1. 2. 5. 6 ist verwahrlost und durch einleuchtende Conjecturen nicht herzustellen; auch ist in Vers 6 der Sinn verworren". Trotz dieses wenig ermuthigenden Ausspruchs oder gerade deshalb unternehme ich es den Text metrisch herzustellen: denn die metrische Herstellung muss der Auslegung und Uebersetzung vorangehen.

Das Lied ist gerichtet an die Marut bei einer grösseren Somafeier abgefasst in Triṣṭubh und gesungen von einem Sänger des priesterlichen Geschlechts der Gotama, dessen Patriarch der Dichter dieses Liedes, wie v. 5 andeutet. Zugleich nennt er das Lied vojanam, d. i. ein Koppellied, dessen je 2 Verse eine Koppel bilden. Nach Absingung derselben tritt zur Erholung des Sängers eine längere Pause ein, die durch das brahma des Beters ausgefüllt wird. Der Verfasser der Str. 6 gewährt uns eine besondere Hülfe bei Feststellung der verdorbenen Str. 1, insofern er diese durch Str. 6 nachgebildet hat. Nach dem Geständniss der Ausleger und Uebersetzer ist diesem alten Liede arg mitgespielt worden. Mit seinen Mängeln und Verderbnissen hat es schon Çakalya überkommen, was theils aus dem Texte selbst, theils aus dem Prātiçākhya hervorgeht.

Str. 1. Der erste Stollen a ist ein regelmässiger Trishṭubhstollen von 11 Silben mit dem entsprechenden metrischen Reim ⏑ – – (suarkai:) und Stollenschnitt nach der fünften S.

Der zweite Stollen b enthält in der Sanhitā 13 Silben. Wie kommt ein Atijagatı-Glied in dies alte Lied? Alle Atiçcandas, deren Summe über 48 S. hinausgeht, gehören ohne Ausnahme der spätesten Zeit der Vedametrik an, bilden deren Ausläufer und gehören streng genommen wie auch der Çloka nicht mehr zur eigentlichen Vedametrik. Der 13silbige Stollen bildet daher einen argen Anachronismus in diesem alten Liede, dessen sich auch Oldenberg Proleg. S. 46 schuldig macht. Derselbe Vorwurf trifft auch M. Müller's Verbesserung ṛṣṭimantas. M. M. hat aber darin Recht, dass ṛṣṭimat nie von dem Wagen der Marut gebraucht wird, vielmehr Speere nur den Marut selber beigelegt werden, vgl. III, 54, 13 maruta ṛṣṭimantas, ebenso V, 60, 3. Die Verbesserung M. M.'s giebt uns wohl den vermissten Vocativ und bezeichnet richtig die Marut, doch bleibt es bei dem Anachronismus des 13silbigen Atijagatı-Gliedes. a-yata-a bildet das gemeinsame Prädikat aller Stollen und bekundet somit die Dreitheiligkeit der Strophe in Uebereinstimmung mit der nachgebildeten Str. 6. Das genannte gemeinsame

Prädikat aller 3 Stollen enthält eine Aufforderung oder Anrede an die Marut, der die Voc. marutas in a und sumāyās in c entsprechen. Nur in b fehlt ein entsprechender Voc., den wir in ṛṣṭimadbhir suchen müssen, das wir in ṛšvās als Beiwort der Marut verkürzen und so einen regelrechten 11silbigen Stollen gewinnen. Diese Verbesserung wird auch dadurch unterstützt, dass Str. 6b als Nachbildung der Str. 1 einen 11silbigen Stollen überliefert und da auch Prātiç. eines 13silbigen Stollens an dieser Stelle nicht erwähnt, so wird die Verderbniss ṛṣṭimadbhis auch Çākalya noch nicht vorgelegen haben, vielmehr erst in folgender Zeit in die Sanhitā eingedrungen sein.

Demnach lautet Stollen b:

ráthebhir yāta ṛšvā áçvaparṇai: |

Noch schlimmer steht es um Stollen c. Auch hier muss yata wie im ersten Stollen zu ā hinzugedacht werden, so dass, wie gesagt, ā-yāta-ā als gemeinsames Prädikat alle 3 Stollen umschliesst und das ganze Gesätz auf 3 Stollen beschränkt. Damit erweist sich ein neues Prädikat váyo ná paptatā als überflüssig und störend. Dies Einschiebsel, auch von Prātiç. 500 überliefert und aus Str. 6 zu erschliessen, muss schon Çākalya vorgelegen haben und ihm von der Gotama-Familie überkommen sein. Dessen ungeachtet ist es nichts als ein Gemeinplatz vom Fluge der Götter und ihrer Gespanne, der ja schon in áçvaparṇais seinen Ausdruck gefunden hat. Ganz entgegengesetzter Ansicht ist Oldenberg. Ihm genügt das Einschiebsel noch nicht, er will es noch erweitern, vielleicht um einen vierten Stollen zu gewinnen. „Vermuthlich ist etwas ausgefallen (sagt er S. 80 der Proleg); beispielsweise vayo na (achā) paptatā samāyas". Dies gäbe einen 19silbigen Atidhṛti-Stollen, der Anachronismus tritt noch stärker hervor als beim 13silbigen Atijagati-Stollen. Wollte man c zerlegen, so erhielte man einen 8silbler ohne Schlussreim und einen 11silbler mit Schlussreim. Das heisst denn doch eher den Text verwirren als entwirren. Der Nachbildner dieser ersten Strophe sieht in diesem Stollen c einen Halbsloka, fasst also denselben als Einheit, mithin die ganze Strophe als dreistollig. Durch die Entfernung des Einschiebsels vayo na u. s. w. entpuppt sich die Strophe als regelmässige dreitheilige Trishṭubh und lautet nun folgendermassen:

1. á vidyúnmadbhir marutas suarkái:
   ráthebhir yāta ṛšvā' áçvaparṇai:
   á vársišṭhayā na' išá sumāyā: |

Aus diesem alten Liede geht die dreitheilige Form der Trishṭubh der viertheiligen als gleichberechtigt hervor und nicht als virāṭ, d. i. aus der viertheiligen verkümmert, sondern als ihr voraufgehend wie die zweitheilige noch älter ist als die dreitheilige. Das älteste Lied des 7. Buches VII, 17 ist ganz in die zweitheilige Form gekleidet.

Uebersetzung 1. Kommt herbei, Marut, mit euren blitzenden, strahlenden, rossebeflügelten Wagen, Erhabene! kommt herbei mit reichlicher Labung für uns, Zauberer!

Dem schliesst sich eng an

Str. 2. Sie schildert den Blitzzug der herbeieilenden Marut. Diese Str. ist viertheilig wie Str. 3 und 4. Stollen a b sind regelrecht, beide 11 silbige Trishṭubh mit dem richtigen Reim ⌣ – ⌣ Stollen c dagegen ist unvollständig, indem 2 Silben fehlen und zwar zwischen citra und svadhitīvān. Der Einschnitt fällt nach citra. Die Lücke ist ebenso alt wie das Einschiebsel in Str. 1. Sie findet sich in der Sanhitā und Pratiç. 554. M. Müller will zwischen citra und svadh. einfügen eṣām, es lässt sich schwer begreifen, worauf es sich beziehen soll. Aus Str. 3 leuchtet ein, dass die Marut mit blitzenden Beilen bewaffnet sind, das besagt auch svadhitīvān. Da aber letzteres ein sing., so müssen wir ein Collectiv ergänzen, um die Marut zu bezeichnen. Und dies ist çardha oder gaṇa, welche die Marut als Schar bezeichnen. Fügen wir eins von beiden ein, so erhalten wir einen regelmässigen Stollen und einen klaren befriedigenden Sinn.

c rukmó ná citráç çárdha' svádhitīvan. Wie Gold blitzet die beilbewaffnete Schar.

d mit den Schienen zermalmen sie den Boden. Die Uebersetzer beziehen sämmtlich bhuma auf den Erdboden und übersehen, dass die Marut in den Wolken hausen. Es muss also bhūma den Wolkenboden oder das Wolkenfeld bezeichnen.

In Folge der eigenthümlichen yojana-Form gehören je 2 Strophen zusammen, d. h. werden ohne grössere Ruhepause gesungen. Erst am Ende der zweiten Strophe tritt eine grosse Ruhepause ein, die ausgefüllt ward durch das von einem andern Priester vorgetragene Gebet. Nirgends sonst ist in diesem kurzen Liede Raum für das brahma. Dies wird zwar in Str. 4 und 6 erwähnt, konnte aber nicht mit dem Liede verflochten werden, weil es eben in Prosa abgefasst war.

Str. 3 und 4 bilden wieder ein yojanam. Nach der langen Ruhepause, während welcher das Gebet gesprochen ward, knüpft der Sänger mit çriye kam an das Vorhergehende wieder an. 3 a bildet den Uebergang: glänzend geschmückt sind die Leiber der Marut und ihr grosser Schmuck entspricht dem hohen Feste.

b medhá halte ich für gleichbedeutend mit médha Gedanke, Lied, Gesang, vgl. ródasī und rodasí. Ein Neutrum medha giebt es nicht. urdhvá ermangelt des Visarga und beweist, dass zur Zeit der Abfassung oder Niederschrift des Liedes es noch keinen visarga in der Schrift gab.

(medhás) kṛṇavante urdhvás fasse ich als Conjunctiv, mögen sich die (meine poet.) Gedanken baumhoch erheben. vána na wie Bäume so hoch, ein allerdings sehr naives Bild, doch der poetischen Bildersprache angemessen, vgl. bergehoch giráyo ná ápa'ugrá: VI,

66. 11 s. Ztschr. 22, 615. Die hohen Gäste erscheinen im höchsten Schmuck und der Sänger wünscht seinen Gedanken den höchsten Schwung um die so geschmückten hohen Marut würdig zu feiern und nicht zu vergessen die vielvermögenden Maghavan, die das Fest zu Ehren der Marut auf ihre Kosten veranstaltet haben.

Wenn auch sonst tuvidyumna gewöhnlich von den Göttern gesagt wird, so scheint es doch hier die reichen und mächtigen Maghavan zu bezeichnen, deren sich mehrere vereint haben zur Veranstaltung dieser Festfeier, woraus die Kostspieligkeit folgt. Ich kann daher tuvidyumna nicht wie M. M. will auf die Priester beziehen. Die Festgeber mussten eben reiche Leute sein, welche die Somapflanzen herbeischaffen, dann den Soma pressen lassen, die Masse der Theilnehmer bewirthen und endlich den priesterlichen Sänger und Beter mit klingender Münze belohnen mussten. Zu b lese ich kṛṇavante und dhanayanta als Praeteritum ohne Augment, die den Stein in Bewegung gesetzt haben zum Behuf der Somapressung. Diese Vorbereitungen sind am Tage der Festfeier längst abgeschlossen. Die Theorie der Kürzung von o und e in der Ansilbe der Pause schreibe ich dem jüngern Sandhi zu.

Str. 4. Auch diese Str. ist vollständig und unversehrt. In der Deutung weichen die Uebersetzer mehr oder weniger von einander ab und ich setze daher ihre Uebersetzungen nach der Zeitfolge her.

ab übersetzt Benfey: Viel Tage gingen lechzend an und um dies euer strahlend regenschaffendes Opfer.

M. Müller: Days went round you and came back, o Hawks, back to this prayer and to this sacred rite.

Grassmann: Viele Tage hindurch betrieben die begierigen (Gotama's) dies an Euch gerichtete Gebet und das Wasser schaffende Götteropfer.

Ludwig: Die Tage hindurch haben sie begehrend euch umsungen und dieses Lied das göttliche des Vikāri —

Benfey und M. Müller haben nach dem Padap. übersetzt. Nun bilden zwar Accentuation und Padap. im allgemeinen die beste Gewähr für eine rationelle Behandlung der Sanhitā, doch darf man nicht bedingungslos vertrauen. Hier z. B. accentuirt die Sanh. va águs und der Padap. zerlegt āgus daher in ā́ agus und so erhalten wir a-a agus. Das so gewonnene doppelte ā fassen nun die genannten Uebersetzer in entgegengesetzter Bedeutung hin und zurück! Dies überschreitet doch die Grenzen des Erlaubten. Wir halten die Accentuation für fehlerhaft. águs muss man vielmehr für einfach nehmen d. h. a ist nicht Präfix, sondern schweres Augment. a gā c. acc. heisst sich um etwas bemühen oder wie Grassmann sagt etwas betreiben.

Nun lautet der Stollen:

áhāni gṛ́dhras pári ā́ va'agu: d. i. Tagelang haben sich die

Gotama mit grossem Eifer (gṛdhra) um diese Feier und vārkariām devīm bemüht.

Was bedeutet aber vārkariā? Leider kommt das Wort nicht weiter im Ṛv. vor und wir sind darauf angewiesen eine Etymologie zu versuchen, um vielleicht auf diesem Wege zu einer Bedeutung zu gelangen. Wie dhiyam wiederholt wird durch das folgende brahma — arkais, so bezieht sich auch vārkāriā auf utsadhi. Mit vār Wasser hat das Wort nichts zu schaffen wie schon Ludwig richtig erkannt hat. Er leitet den Ausdruck ab von vṛkāri und das halten auch wir für richtig. Doch kann „Wolfsfeind" nicht der Name des Verfassers sein, überhaupt müssen wir die Beziehung auf eine Person ablehnen. Der Ausdruck bezieht sich vielmehr nach unserer Meinung auf den Inhalt des Gefässes, auf den Somatrank selbst. Der Wolf ist das Sinnbild für alles Feindliche, für Alles was den arischen Menschen schreckte, ihm Furcht und Besorgniss einflösste. Von dieser Furcht und Sorge befreit ihn der Somatrank, er ist der wahre S o r g e n b r e c h e r des arischen Volkes. Das von vṛkāri abgeleitete vārkāria sc. pīti f. bezeichnet somit den sorgenbrechenden S o m a t r a n k selbst.

d ūrdhvám nunudre u t s a d h í m. Letzteres Wort ist auch wieder einzig in seiner Art: wie udadhi einen Wasserbehälter bezeichnet, so utsadhi sc. somasya den Behälter des Somatranks. urdhvam nunudre sie haben in die Höhe gehoben etwa den Deckel, das Fass also zum Trinken geöffnet. Das Trinkgelage bildet den Höhepunkt und Schluss des Festes und damit schliesst auch das Lied ab.

Die noch folgenden beiden Strophen gehören nicht mehr dem alten Liede an: sie sind hinzugefügt von einem späten Nachkommen des alten Dichters. Sie wurden als Ergänzung des alten Liedes von einem bestellten Sänger gesungen, der die nöthigen Stimmmittel besass, das Lied im Freien vor einer zahlreichen Gemeinde mit Nachdruck zu singen. Ob dieser Sänger auch der Verfasser dieser beiden Strophen ist steht dahin.

5 a etát tiád ná yójanam aceti ein Koppellied wie das vorliegende ist nicht gesehen worden d. i. weder früher noch später ist ein solches Koppellied in der Familie der Gotama gedichtet worden. es ist also das einzige Koppellied dieser Art im Kreise der priesterlichen Familie der Gotama.

b sasvár ha yád maruto gótamo va: welches der Gotama euch, Marut, geschaffen hat d. i. ein solches wie er es geschaffen hat.

cd Zu den Stollen cd stossen wir auf seltsame Blüten philologischer Interpretation. Ich lasse darum die einzelnen Uebersetzungen der Reihe nach folgen.

B e n f e y: Als Anschirrmittel (yojanam) gleichsam ist er erdacht (aceti) das, was Gotama, o Marut, euch gesungen, als er den Eber sah den Eisenzahner, a u f g o l d e n e n R ä d e r n f a h r e n d, sich zerspalten (vidhāvatas).

M. Müller: No such hymn was ever known as this which Gotama sounded for you on golden wheels, wild boars rushing about with iron tusks.

Grassmann: Nie hat ein Liedgespann sich wie dies erwiesen, was euch, o Maruts, Gotama sang, als er sah die mit goldenen Rädern (Wagen), mit eisernem Gebiss versehenen einherstürmenden Eber (die Maruts).

Ludwig: „Diese eure geheime Bahn gleichsam (ná yójanam), o Marut, hat gehend (yát) Gotama erkannt (aceti) [als euer Geschäft gleichsam ward dies erkannt, als Gotama insgeheim (sasvar) euch, o Marut,] als er die goldrädrigen (goldhufigen) erzzanigen Eber durch einander laufen sah". Er hat 2 verschiedene Uebersetzungen in einander geschachtelt. In der ersten heisst na yojanam sasvar eure geheime Bahn gleichsam und yat = gehend; in der zweiten heisst na yojanam aceti als euer Geschäft gleichsam ward dies erkannt, als (yát) Gotama insgeheim (sasvar) u. s. w.

Alle 4 Uebersetzer haben sich an einem unkritischen Texte abgemüht und namentlich Benfey und M. Müller die wunderbare Entdeckung gemacht, dass die Marut resp. die Eber auf Rädern fahren. Man traut seinen Augen nicht. Radfahrer im Veda! Die leidige Manier, die Stollen wie Prosa in einander laufen zu lassen, führt leicht irre und lässt schwer erkennen, ob ein Stollen vollständig oder defekt sei. So ist es hier den Uebersetzern ergangen. Keiner von ihnen hat erkannt, dass der Stollen c paçyan hiraṇyacakrān defekt ist, dass 3 Silben zu seiner Vollständigkeit fehlen: ja Oldenberg versichert „dass in diesen Erscheinungen der Text vorzüglich erhalten ist, weil das -ān von cakrān an einem von den Grammatikern verkannten Pāda-Ende steht". Ich schliesse aus diesem ān, dass ein Substantiv mit anhebendem Consonanten zu ergänzen und der Stollen verstümmelt ist. Es fehlen 3 Silben, nun die Räder sitzen am Wagen und so ergänze ich rathān va:

páçyan híraṇiacakrān ráthān va: und dies heisst „als er sah eure goldrädrigen Wagen — °cakrā steht weder in der Pause noch ist es selbstständiges Substantiv, sondern Adjectiv zu rathān – – – ⏑, ⏑ ⏑ – –, ⏑ – – 11 s.

d und als er sah (paçyan) die Eber mit ihren fletschenden eisernen Gebissen bald hier bald da herumrennen (vidhāvatas). Unter Ebern mit eisernen Gebissen sind zu verstehen die rings wetterleuchtenden Scheine. Die eigentlichen Blitze versendet der Blitzzug selbst.

Str. 6 soll mit Strophe 5 wieder ein yojanam bilden, wogegen aber streitet, dass die beiden ersten Stollen der Str. 6 wohl echte 11silbige Trishtubh-Glieder sind, aber Stollen c von ihnen gänzlich abweicht. c enthält einen epischen Halbsloka. Die Str. 6 ist demnach dreitheilig wie die Anfangsstrophe. Doch muss dem späten Verfasser dieser Endstrophe der Stollen c in Str. 1 in erweiterter Form mit dem Einschiebsel vayo na paptatā vorgelegen

haben. Derselbe täuscht sich aber, ein Halbsloka lässt sich auch mit der Erweiterung nicht herausbringen, weil ja auch die Mittelpause fehlt und überhaupt der epische Çloka kein Bürgerrecht im Veda hat. X, 163 schwankt zwischen Çloka und Anushṭubh.

In der Auffassung dieser Strophe weichen die Uebersetzer so sehr von einander ab, dass ich ihre Uebersetzungen zunächst dem Leser vorführe, um ihn in den Stand zu setzen die grossen Differenzen zu würdigen und meine abweichende Auslegung besser prüfen und beurtheilen zu können.

1. Benfey übersetzt ab: Dies Lied, Maruts, das hinter euch emporstrebt (anubhartrī) es klingt zurück (prati stobhati) gleich eines Beters Stimme.

2. M. Müller: This refreshing draught of soma (anubhartrī) rushes towards you like voice of a suppliant. M. M. bekennt aber „My own translation is to a great extent conjectural. Dies gilt von der ganzen Strophe.

3. Grassmann: Hier dieser kräftigende dargereichte Soma (anubhartrī) rauscht euch, Maruts, entgegen wie die Stimme eines Beters.

4. Ludwig: Dieses Lied (vāṇī?), o Marut, euch unterstützend (aufnehmend) [anubhartrı] als eines Priesters braust euch entgegen.

Die Hauptsache dreht sich um anubhartrī, worüber M. M. sagt anubhartrı does not occur again, but it can only mean what supports or refreshes, and therefore would be applicable to a libation of Soma which supports the gods. Diese Deutung, der sich Grassmann anschliesst, und die Beziehung auf die libation of Soma halte ich für gänzlich verfehlt. Nicht besser steht es um Benfey's Deutung „das hinter euch emporstrebt“ oder Ludwig's „euch unterstützend oder aufnehmend“.

Eine gewisse Schadenfreude kann ich kaum unterdrücken, wenn ich sehe, dass die todtgeschwiegene Wurzel bhar = bar (baritus) hier doch wieder erscheint. Ich habe sie bereits zweimal besprochen in dieser Zeitschrift Bd. 18 S. 603—7 und Bd. 22 S. 607 f. Diese √ bhar = bar (nicht zu verwechseln mit bhar *φερω* fero) heisst ursprünglich rauschen, schallen, tönen und transit. ertönen lassen, daher preisen, lobsingen mit anu ganz wie √ stubh und unserem anubhartrı entspringt ganz und gar anushṭubh f. Lobgesang Preis.

Demnach besagen ab „dieser Lobgesang hier d. i. vorstehender Lobgesang schallt euch, Marut, entgegen.

vaghāto ná vāṇī „wie die Stimme des Beters“. Man erwartet vielmehr „und die Stimme des Beters“. Da ich na in der Bedeutung gleichwie d. i. eben so, und auch nicht kenne, so ziehe ich vor na durch ca zu ersetzen.

Vergleichen wir nun Str. 4 brahma-arkais, so entspricht hier anubhartrı den arkas und vāṇī dem brahma, mithin besser vāṇī als Produkt der Stimme zu nehmen, also = brahma Spruch, Gebet.

vāghātaç ca vā́m heisst demnach „und der Spruch des Beters“ schallt euch entgegen oder vielmehr ist euch entgegen geschallt.

Beiläufig bemerke ich noch, dass Sanh. und Prātiç. 147 die Pluti maruto-anubhartrī bestätigen.

Der letzte Stollen c. der nicht als Çloka-Hälfte erkannt worden, bringt uns der Missverständnisse noch mehr.

1. Benfey: Mühelos (vṛthā) schuf solche Lieder er, entsprechend eurer Arme Kraft.

2. M. M.: „it rushes (the draught of Soma) freely (vṛthā) from our hands as these libations are wont to do“.

3. Grassmann: „Ohne Mühe liess er (der Priester) die Tränke rauschen nach ihrer Weise in seinen Armen“.

4. Ludwig: „nachbrausen hat es (das Lied) ohne Mühe in (die) der Nähe die göttliche Weise (ihrer) Arme“.

Zu Str. 1 bemerkt derselbe „Str. 6 ist vielleicht zu schreiben vṛthā kaçām eṡām“. Im Commentare bemerkt Ldw. zu Str. 6 „Unklar; man verlangt ein Objekt zu astobhayat, vielleicht kaçām (I, 168, 4). Das Lied hat die Geissel in eurer Hand nach Lust knallen gemacht. — āsām ist gleichfalls ohne Beziehung; es ist vielleicht āsām für āsā in der Nähe coram I, 37, 10“.

Was zunächst den Text anbetrifft, so füge ich bloss den mangelnden Accent auf āsā́m hinzu, sonst bedarf es keinerlei Aenderung. Wir schreiben den Halbsloka in 2 Zeilen:

ástobhayad vṛ́thā āsā́m – – ⏑ –, ⏑ – – –
ánu svadhā́m gábhastio: | ⏑ – ⏑ –, ⏑ – ⏑ – |

Subjekt zu astobhayat ist der vortragende Sänger und Objekt die vorhergehende anubhartrı. Er übergeht hier das brahma, weil der Sänger es nicht spricht. Sänger und Beter sind zwei verschiedene Personen, deren Aufgabe eben so eine zwiefache. Der Sänger liess das Lied erschallen.

vṛ́thā āsā́m gehören zusammen, wie 2 instr. = mit aller Kraft der Stimme. āsā́m ist instr. von as. Dieser instr. āsā́ hat, um den Hiat zu vermeiden, den Verschlusslaut m erhalten. So ist der Brauch im Veda vgl. avasām avantı (instr.) I, 185. 4. mahām u çavasā II. 24, 11. IV, 16, 7. çasam vor folgendem Vocal II, 23, 2. 12. 34, 12 s. Ludwig 5, 280.

prati stobhati und stobhayat. Wechsel von Praes. und Impf., eine wirkliche licentia poetica.

ánu svadhā́m gábhastios. Der Zusammenhang fordert für svadhā die Bedeutung daxiṇā Opferlohn, der die bei dem Opfer thätigen Priester von den reichen Magnaten zu empfangen pflegten, vgl. hiraṇyais svadhabhis V, 58, 6. 60, 4. Ludwig 5, 253. daço hiraṇyapiṇḍan divodaçad asaniṡam VI. 47, 23. Zehn Goldklumpen (stücke) empfing ich von Divodāça d. i. roh abgehauene Goldstücke, bei unserem späten Dichter darf man schon geprägte Goldstücke voraussetzen. anu gemäss d. i. in Erwartung des klingen-

den Lohnes aus den Händen der Maghavan hat der Sänger mit aller Kraft seiner Stimme gesungen.

Uebersetzung: Dies Lied hier schallt euch, Marut, entgegen und der Spruch des Beters: er (der vortragende Sänger) liess das Lied erschallen mit aller Kraft der Stimme in Erwartung des Lohnes aus den Händen der Maghavan.

Um dem Leser die Uebersicht zu erleichtern, setze ich den verbesserten Text ganz her.

1. á vidyúnmadbhir marutas suarkái:
   ráthebhir yāta ṛšvā' áçvaparnai:
   á váršišthayā na'išá sumāyā: |
2. té aruṇébhir váram á piçáñgai:
   çubhé kám yānti rathatúrbhir áçvai:
   rukmó ná citráç çárdha' svádhitīvān
   pavyá ráthasya jañghananta bhúma |
3. çriyé kám vo ádhi tanúšu váçī:
   medhá' vánā ná kṛṇavanta ūrdhvá:
   yušmábhiam kám marutas sujātā:
   tuvidyumnáso dhanayanta ádrim. |
4. áhāni gṛ́dhrās pári á va' āgu:
   imám dhíyam vārkāriám ca devím
   bráhma kṛṅvánto gótamāsa'arkái:
   ūrdhvám nunudre utsadhím píbadhyai |
5. etát tiád ná yójanam aceti
   sasvár ha yád maruto gótamo va:
   páçyan híraṇiacakrān ráthān va:
   áyodaṃštran vidhávato varáhun |
6. ešá siá vo maruto-anubhartrí
   práti stobhati vāghátaçca váṇī
   ástobhayad vṛ́thā āsám
   ánu svadhám gábhastio:

Nachtrag 1.

Wir haben bereits zu Str. 3 das Fehlen des Visarga bemerkt und daraus geschlossen, dass zur Zeit der Niederschrift des alten Koppelliedes der Visarga noch nicht in die Schrift eingeführt war.

Zur Zeit Çakalya's und des Pratiç. steht der Visarga schon in voller Blüte und Abweichungen sind daher wohl Nachlässigkeiten. Ich übergehe diese Fälle, die sich meistens auf die 2. sgl. auf as, as beschränken und wende mich den Fällen zu, wo die Auslassung des Visarga zu Verstümmelungen der Stollen geführt hat. Daraus folgt, dass die Diaskeuasten ganz im Banne des Visarga befangen waren. Solche Stellen sind II, 19, 5. 20, 5. VI, 24, 8 — in allen

3 Stellen steht in der Pause stavān, so dass im Reime eine Silbe fehlt, nämlich ⏑ · statt ⏑ – · | Ich lese daher stavāna: | im passiven Sinne g e p r i e s e n mit Bezug auf das Subjekt स्तवान् st. स्तवानः। Nach Ludwig 5, 61 und Pischel 44 soll stavān verkürzt sein aus stavānāya mit der Bedeutung stuvate. Aber eine solche Verkürzung ist unerhört und widerspricht auch dem Sinne. VI, 24, 8 enthalten die beiden ersten Stollen nichts als blanke Dative ohne ersichtlichen Anschluss an das Folgende. Um den Worten überhaupt einen Sinn abzugewinnen, bedürfen wir ausser dem vorauszusetzenden Subjekt (Indra) noch eines Prädikats. Zu dem Ende tilgen wir den Accent auf namate und fassen es als 3. sgl. Atm. In der Pause verwandeln wir स्तवान् in स्तवानः bezogen auf das Subjekt und dies giebt den Sinn „der gepriesene (Indra) wendet sein Wohlwollen nicht zu dem gewaltigen u. s. w. nicht dem von Dämonen getriebenen dasyujūtāya. Hiergegen lässt sich einwenden, dass der Vers durch Veränderung des stavān in stavāna: eine Silbe zuviel erhält. Dem ist in der That so. Es muss im Texte noch ein Fehler stecken und zwar in °jūtāya, worin ich eine Correctur erkenne für die alte nicht mehr verstandene Dativform auf ai. dasyujūtai stavāna: genügt den Forderungen des Verses und mit namate als 3. sgl. Atm. auch dem Sinne. Eben so wird durch martai st. martāya der 13silbner aus der Satobṛhati VIII, 22, 14 entfernt. Einer ähnlichen Verstümmelung durch Wegfall des Visarga begegnen wir VI, 67, 9 in spūrdhan, wofür spūrdhanta: zu lesen in Uebereinstimmung mit minanti. Eben so ist für çucidan zu lesen çucidanta: sc. agnis VII, 4, 2. V, 7, 7. Da anta ohne Visarga keine grammatische Form war, so ging man auf ant zurück, dessen t nach allgemein lautlichen Grundsätzen abfallen musste.

Was çreṇi anbetrifft, so ist es überall 3silbig zu lesen. Grassmann schlägt daher die Form çrayiṇi vor, Oldenberg çrayaṇi. Abgesehen davon, dass durch die Folge von 3 Kürzen der Tonfall öfter beeinträchtigt wird, so scheint es mir einfacher çr zu spalten und çireṇī statt çreṇī zu lesen wie ähnlich çirı für çrı in den Stellen II. 10. 5 maryaçirīs und çiriyé statt çriyé X. 45, 8.

Nachtrag 2.

Ueber den Stollenschnitt.

In den 21 Trishṭubh-Stollen dieses alten Liedes fällt der Einschnitt 15 mal nach der 5. Silbe, 5 mal nach der 4. Silbe und 1 mal nach der 6. Silbe und zwar in ein compositum hiraṇia | cakrān. Die Bedingung ist, dass das compositum aus 2 selbständigen Begriffen besteht. Zu verwerfen ist der Einschnitt zwischen Stamm und Suffix, wodurch ein einfaches Wort zerschnitten oder verstümmelt wird, wie es namentlich geschieht, wenn man das Superlativsuffix tama von seinem Stamme trennt. Oldenberg Prolog. S. 45 thut

Unrecht den alten Kuhn'schen Irrthum wieder aufzuwärmen. Ferner muss man protestiren gegen den Schnitt vor einer tonlosen, wodurch die enclitica geradezu zu einer proclitica gemacht würde, wogegen ich mich entschieden erklärt habe in dieser Zeitschrift Bd. 41 S. 500. Auffallenderweise schweigt er über die häufigste enclitica **u**.

Die daselbst angeführten Beispiele der Cäsur vor Tonlosen durchgehend finde ich sechssilbigen Schnitt I, 71, 5 mahe yat pitră *īm* | III, 58, 8 açvinā pari *vām* | V, 53, 16 yatas pūrvān *iva* | X, 93, 7 uta no rudrā *cit* | — siebensilbigen Schnitt X, 68, 5 udnaç çipālam *iva* | X, 94, 13 yamān añjaspa *iva* | und eben da vapanto bījam *iva* |

Oldenberg hat S. 89 zahlreiche Beispiele des dreisilbigen Schnittes gesammelt, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Das erste Beispiel I, 64, 9 ist Jagatī und gehört nicht hierher. Durch Herstellung von rodasiā (ā vadata) wird die im ersten Fuss mangelnde Silbe gewonnen. Von den paar Beispielen mit dijambischem Ausgang sehe ich hier ab und so bleiben nur übrig lauter 10silbige Stollen mit der Gliederung 3 + 7, deren Bau dem der Trishtubh entspricht und die daher berechtigt sind mit Trishtubhgliedern zu wechseln und diese zu vertreten. Sie liefern einen wichtigen Beitrag zur Lösung der oft schwierigen Zehnsilbner. Sie gehen insgesammt aus auf ⏑ – | Oldenberg will zwar in den Fussnoten Verbesserungen eintreten lassen, die ich aber ohne Ausnahme ablehnen muss, sie stören den 10silbigen Stollen mit dem Reim – – | Sie bedürfen keiner Aenderung, um etwa einen 11silbigen Stollen herzustellen.

Endlich bleibt zu erwähnen eine besondere Art künstlicher Trishtubh nach M. Müller Transl. CIV und Oldenberg S. 94. Diese Strophe besteht aus 7 + 4 = 11 S. und zeichnet sich aus durch einen doppelten Pausenfuss: die erste Reihe von 7 S. mit dem Pausenfuss – und am Schluss mit einem dijambischen Fuss ⏑ – ⏑ – | z. B. X, 77, 1 abhraprušo na vācā | prušā vasu – – ⏑ –, ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – || so auch 1 b d, aber c und 4 a weichen insofern ab (sumarutam na brahmāṇam arhase und 4 d prayasvanto na satraca'a gata) als sie zu zerlegen sind in 5 + 6 S. Bei der Zerlegung in 7 + 4 S. fiele die erste Pause mitten in 1 Wort brahma | ṇam und satra | ca'. Die Zerschneidung eines einfachen Wortes müssen wir überall beanstanden, 5 c d sind keine Trishtubh- sondern reine Jagatīstollen, bei denen weder die Form 7 + 4 noch die von 5 + 6 Platz greift.

Wiederholen wir nun die Formen des Schnittes, so ergiebt sich 3 + 7 für die 10silbige Trishtubh, 4 + 7 für die 11silbige Trishtubh, 5 + 6 für die 11silbige Trishtubh, und umgekehrt 6 + 5 und 7 + 4 für die 11silbige Trishtubh.

Man darf ohne Bedenken annehmen, dass die gesungenen Lieder — Gay. und Trisht. — die ältesten Mantra sind und den bloss

recitirten wie Jagatī voraufgehen: doch berechtigt dies nicht die letztere aus der Trishtubh hervor gehen zu lassen. Die sehr jungen Atiçandas können wohl eine alte Methode wieder auffrischen, aber ihre junge Methode kann man nicht, ohne einen Anachronismus zu begehen, auf die alten Lieder übertragen, wie es geschieht, wenn man mit Oldenberg S. 44 Anm. 2 die Jagatī aus der Trishtubh auf dieselbe Weise ableitet wie die Atijagatī aus der Jagatī.

Zum Schluss komme ich noch einmal auf den von mir genannten prosaischen Vorschuss zurück. Ich glaube nämlich, dass derselbe mit Vaṣaṭ bezeichnet ward: denn der Ausdruck bedeutet eben eine einleitende Formel, die dem rhythmischen Gesange einen Anruf, ein Gebet, einen Segensspruch oder dgl. voraufschickt. Der Hotar spricht das Vaṣaṭ laut (vṛṣaṭ te viṣṇav āsaā [1]) kṛṇomi VII, 99, 7) und fällt dann sofort in den Gesang als ob die vorangeschickte Formel zu diesem gehörte. Dies erklärt uns am leichtesten die allmähliche Ueberleitung der prosaischen Worte in den Rhythmus des Verses.

1) āsaā betrachte ich als einheitliches Wort d. i. als instr. āsā, dessen End-ā gespalten wie nāvaā aus nāvā s. diese Ztschr. 22, 619, vgl. vṛthā āsām oben Str. 6.

Semitische Nomina.

Bemerkungen zu de Lagarde und Barth.

Von

August Müller.

Schon vor mehreren Jahren hatte ich den Entschluss gefasst, über sprachwissenschaftliche Dinge nichts mehr zu schreiben; ich verstehe kein Assyrisch, und bin täglich weniger im Stande, die ebenso umfangreiche wie zerstreute Litteratur der semitischen Linguistik in der Gegenwart zu überblicken [1]). Trotzdem reizte es mich seit dem Erscheinen von de Lagarde's „Uebersicht“ mächtig, einige Gesichtspunkte und Bemerkungen zu Papier zu bringen, die zum Theil schon früher, zum Theil beim Studium dieses merkwürdigen und anregenden Werkes sich mir aufgedrängt hatten; nicht minder hielt ich es aus verschiedenen Gründen für nothwendig, die Ansichten de Lagarde's über die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der semitischen Grammatik einmal in unparteilicher Weise zu erwägen. Dem Schwanken machte nach der einen Seite hin Barth's erster Theil ein Ende: sein Zusammentreffen mit de Lagarde in der Gesammtrichtung wie in einer ganzen Reihe von Ergebnissen erschien mir nicht minder lehrreich, als die Unterschiede, ja Gegensätze, die sich wieder in anderer Weise zwischen den Methoden und Ansichten der beiden Forscher herausstellten, und es schien gestattet, den Versuch einer wissenschaftlichen Verwerthung der Uebereinstimmungen wie der Gegensätze zu wagen. Inzwischen trat ein persönliches Hinderniss ein, eine endgiltige Entfremdung zwischen de Lagarde und mir, die mich zwar nicht abhält, nach wie vor seine wissenschaftlichen Arbeiten nach Gebühr zu würdigen und zu benutzen, wohl aber mir bis auf Weiteres verbietet, ihm gegenüber irgend etwas zu äussern, was

1) Ich weiss, dass grade in dieser Beziehung mein Aufsatz grosse Mängel zeigen wird. Um so mehr betone ich, dass ich für die von mir geäusserten Meinungen in keinem Falle die Priorität in Anspruch nehme; und ich rechne da um so sicherer auf die Nachsicht der Leser, als leicht zu zeigen wäre, dass auch Schriftsteller, welche auf diesen Punkt erheblichen Werth legen, strengeren Ansprüchen keineswegs überall selbst zu genügen im Stande sind.

wie eine persönliche Kritik oder ein Tadel aussehen könnte. Da es aber immerhin möglich, wenn auch bisweilen etwas schwierig ist, Sätze und Meinungen zu betrachten, ohne das Verdienst ihrer Urheber damit einem Urtheile zu unterstellen, so habe ich mich zuletzt doch der Ausführung des mir vorschwebenden Gedankens nach jener ersten Seite hin unterzogen. Ich erkläre aber ausdrücklich, dass im Folgenden, ganz abgesehen von dem geringen Gewichte meiner Aeusserungen an sich, weder meine Beistimmung ein Lob, noch mein Widerspruch einen Tadel bedeutet [1]).

---

1) Unter dem Schutze dieses Vorbehaltes wird es erlaubt sein, einige rein sachliche Verbesserungen zu de Lagarde's „Uebersicht" hier zu geben. Ich beschränke mich auf ein paar Fälle, in welchen ich glaube, in Folge des Ganges meiner Studien oder eines glücklichen Zufalles etwas bieten zu können, was Anderen vielleicht entgangen ist. S. 92, 1 „ضِفِنّ (neben ضِفَنّ) *parva statura* „*praeditus*, eine bei Lane fehlende Vokabel, die Freytag allein zu verantworten „hat". Allerdings ist die Form unrichtig, es muss „ضِفِنّ (neben ضِفَنّ)" heissen: s. den Qamûs (ich citire den türkischen) und TA. Auch Barth hat S. 168 diesen Fehler. Den TA nachzusehen, empfiehlt sich überall, wo eine Wurzel bei Lane fehlt. Natürlich ist de Lagarde's Aeusserung 33, 27 „das „entsprechende طَفَشَ stellt EWLane nicht in seine nur Aristokraten geöffnete „Reihen" durch Lane's Preface XXII, 2 f. gerechtfertigt: aber auch unter den Wurzeln *that are of rare occurrence and not commonly known* findet sich ächtes altes Sprachgut, das nach den Angaben des TA oft von dem jüngeren geschieden werden kann. So ist in dem ersterwähnten Falle die Wurzel ضفن als altarabisch durch die im TA genannten Autoritäten gesichert, und ebenso steht es mit ضبس 143 r 2, 1; طفش dagegen kommt nicht in der erforderlichen Bedeutung, sondern nur in zwei anderen vor, für deren eine es übrigens nur ein Fehler für طفس zu sein scheint. Da es in der von Freytag citirten Stelle bei de Sacy aus der Feder des Michael Sabbâġ stammt, so bleiben vorläufig die 1001 Nacht die älteste Quelle für die Wurzel, die aber nach Thorbecke's Auszügen aus Cuche und Boethor heute in mehreren Ableitungen gebräuchlich und für de Lagarde vermöge des Argumentes 34, 1 verwerthbar ist. — 99, 10 f.: der Text ist, wenn man Z. 11 مِن statt des zweiten عن liest, in Ordnung und, soweit die Worte sich bei Wetzer (Lag. 238 z. St.) S. 5/7 finden, von diesem S. 6 8 auch richtig übersetzt, danach also Lag 99 r 2, 2 3 zu berichtigen. — 115, 7 mit der Anm.: *El-Ḥajjáj* bei Lane stammt aus dem TA, wo jetzt der Druck العَجّاج aufweist. Letzteres ist gewiss richtig. Flügel hat in dem von Lagarde citirten Index zum HKh den bekannten Vicekönig Ḥaǧǧâǧ ibn Jûsuf mit einem gleichnamigen Mathematiker zusammen-

In meiner Absicht, mich zu den neuen Lehren de Lagarde's (L) und Barth's (B) zu äussern, haben mich die öffentlichen Besprechungen, die beide in der Zwischenzeit erfahren haben, und die Verhandlungen, welche an jene geknüpft worden sind, vollends bestärkt. Ich meine hier natürlich nicht die Phantasien, die ein Herr Maier Lambert über Barth's Werk im JA XV, 164—79 hat drucken lassen: für die genügt der Ausdruck der Verwunderung über die Naivetät des in glücklichster Unkenntniss aller heutigen Sprachwissenschaft lebenden Verfassers, über den Missgriff der sonst so umsichtigen Redaktion jener ansehnlichen Zeitschrift, und vielleicht auch darüber, dass ein Gelehrter wie Zimmern ZA V, 396 derartiges ernst nehmen, und Barth JA XVI, 355—60 es einer Antwort würdigen mochte. Vielmehr sind es die Aufsätze der Herren Hommel und Nestle, die Barth ZDMG Bd. 44, 679 hervorgehoben und beantwortet hat, sowie diese Antwort selbst, die ein Eingreifen in die Verhandlungen, da es von anderer Seite bisher wenigstens nicht erfolgt ist, für mich doppelt entschuldbar erscheinen liessen. Denn ich habe den bestimmten Eindruck, dass der sich eben entspinnende Streit die Aufmerksamkeit von der Hauptsache weg auf Nebendinge zu leiten droht. Naturgemäss haben die genannten Kritiker zur Rechtfertigung des Vorzuges, den sie L vor B geben zu müssen glaubten, und hat ebenso Barth zur Widerlegung ihrer Ansicht die Unterschiede betont, die zwischen den Aufstellungen beider bestehen; aber zahlreich und wenigstens an einem Punkte tiefgehend wie diese Unterschiede sind, treten sie für mich zurück vor der Thatsache, dass beiden der Ausgangspunkt wie zu einem nicht geringen Theile auch die Methode und die Ergebnisse der Untersuchung gemeinsam sind. Methode aber und Ergebnisse erschienen so neu, ja mit dem bisher Ueblichen so un-

geworfen; jenem, dem „Schulmeister von Tâif" (ZDMG 44 S. 547), kann die Schreibung عـأـلـم nicht wohl ihren Ursprung verdanken, da zu der Zeit, wo er seiner „Schulweisheit" pflegte, das Hamza noch nicht erfunden war. Natürlich hätte er *'a'lam* sprechen können; aber wer sollte das aus der Zeit vor den Anfängen der Grammatik überliefert haben? zu den Koranmasoreten hat doch kein Theologe den grimmigen Feind der Orthodoxie je gerechnet. — 126 r 1, 11: „تدمير in Spanien spreche man mit Yâqût I 831, 16 Tudmir, benutze dies „zur Bestätigung des neuen Tudmur = Θοδμόρ, und bedenke, dass die Spanien „heimsuchenden „Araber" aus Syrien stammten, und die Ortsnamen ihrer Heimath auf spanische Ortschaften übertrugen": die Aussprache *Tudmîr* ist richtig, aber der Ort hat mit *Tadmor* u. s. w. nichts zu thun. *Stadt* und *Provinz* von *Tudmîr* ist Stadt (Orihuela) und Provinz *Theudimer*'s; so hiess der westgothische Herzog, der im J. 94 = 713 vor 'Abd el'Azîz ibn Mûsa capitulirte (A. Müller, Islam I 428 nach Dozy, Histoire II, 40 und Recherches [2] I, 7 ff. 55 ff. Vgl. Edrisi, éd. Dozy et de Goeje 175. 194). Die Syrer unter Balǵ kamen erst im J. 123 = 741 nach Spanien. — Einige Berichtigungen zu Barth's Werke bringt meine Anzeige desselben in der „Theologischen Literaturzeitung", die ziemlich gleichzeitig mit diesem Aufsatze erscheinen dürfte.

vereinbar, dass die Uebereinstimmung zweier hervorragender und dabei von einander, um nicht mehr zu sagen, vollkommen unabhängiger Forscher hier doppelt auffiel. Nicht allein Entdeckungen, sondern auch Irrthümer liegen bisweilen so zu sagen in der Luft, und niemand wird aus der blossen Thatsache jener Uebereinstimmung ohne Weiteres auf die Richtigkeit der neuen Lehre schliessen wollen: aber jeder wird in einem so ungewöhnlichen Verhältniss die dringende Aufforderung erblicken müssen, die Sachlage gründlich und unbefangen zu prüfen. Mit bekannter Gelehrsamkeit, Klarheit und Sorgfalt hat dies Philippi in seiner Anzeige von B in der Z. f. Vps. XX, 3 gethan, deren Bekanntschaft die folgenden Zeilen voraussetzen; aber er hat sich auf B beschränkt und dabei fast ausschliesslich den ernsten Bedenken, welche der revolutionäre Versuch ihm aufsteigen liess, das Wort gegeben. Ich möchte versuchen, L mit in die Betrachtung hineinzuziehen und gleichzeitig einen von Philippi's Anschauung etwas abweichenden Standpunkt zu begründen.

Eine Schwierigkeit meines Unternehmens muss ich vorab noch erwähnen. Die Uebereinstimmung von B und L verbirgt sich in manchen Fällen hinter einer starken Verschiedenheit der Ausdrücke, und wer es unternimmt, die letzteren auf den vermutheten gemeinsamen Werth zurückzuführen, mag nicht selten der Gefahr eines Missverständnisses ausgesetzt sein. Ich kann nur versichern, dass es meine ernstliche Absicht gewesen ist, L wie B richtig zu verstehen.

Gemeinsam ist beiden zunächst der Ausgangspunkt. Sie betonen grundsätzlich, was bisher zwar anerkannt, aber nur in einzelnen Fällen durchgeführt zu werden pflegte, dass eine und dieselbe Form in verschiedenen Einzelfällen auch sehr verschiedenen Ursprunges sein kann. Demgemäss will B der *äusseren Gleichheit* die *innere Verwandtschaft* entgegenstellen, L nicht *registriren*, sondern *verstehen*. Dabei gehen nun beide von der unläugbaren Thatsache aus, dass Verbum und Nomen [1]) im Semitischen in einer grossen Anzahl von Beispielen in der Vocalisation übereinstimmen. כָּבֵד ist Perfect und Participium, zu عَمُقَ stimmen עָמוֹק, עָמֹק und عَمْقٌ, zu حَزِنَ gehört حَزِنٌ wie عَلِمَ zu عَلِمٌ u. s. w. Die Anzahl der Beispiele ist zu gross, in bestimmten Fällen, insbesondere eben bei den Intransitiven, die Correspondenz zu regelmässig, als dass sie auf Zufall beruhen könnte. In merkwürdiger Uebereinstimmung der Methode gehen B wie L von hier aus weiter. Aus dem Vorhandensein von עָמוֹק und עֵמֶק neben عُمْقٌ und عَمُقَ

1) Auch ich gebrauche hier diese Termini „ohne Obbligo" als „Rechenpfennige, die nur markiren, nicht zahlen" L 4, 11 ff.

schliesst L — und B verfährt überall in ähnlicher Weise — dass es im Hebräischen auch ein Verbum עָבֵת (wie קָטֵן) gegeben haben müsse; und durch ausgedehnte Anwendung dieser Art von Rückschluss stellen beide für die meisten Fälle, in welchen sich das einer beliebigen Nominalform entsprechende Verbum nicht findet, die vorauszusetzende Urform desselben her. Nachdem so die Nomina der Gestalt *fa'ul fa'il fa'al* zum grossen Theile erklärt sind, ergiebt sich für L aus dem Umstande, dass die alten Araber statt بَعُدَ auch بَعْدَ (wie äth. *gab'ra*) sagten, die Ableitung von فِعْل ebenfalls aus dem Perfectum; und wie von نَعِمَ durch نِعِمَ sich نِعْمَ bildet, so führt er auf فَعِلَ das Nomen فِعْل, auf فَعُلَ das Nomen فُعْل zurück. Ganz das gleiche Ergebniss gewinnt B aus der Vergleichung von نَعِمَ mit نِعْمَةٌ u. s. w., nur dass er, auf eine organische Erklärung verzichtend, einfach eine „Zurückschiebung des charakteristischen Vocales auf den ersten Radical“ annimmt, und eine Anzahl alter Nomina, wie *'ain*, *ra's* u. s. w. als unreducirbar ausschliesst. Aber darin stimmen beide wieder vollkommen überein, dass ihnen der erste Vocal als nebensächlich erscheint: L lässt ihn überall ohne Weiteres dem folgenden assimilirt werden, B bezeichnet ihn als *unwesentlich* — eine Betrachtungsweise, von der er weiterhin noch ausgedehnten Gebrauch macht. Einig sind B und L wieder in dem Verfahren, aus فَعُل, فَعِل und فَعَل durch Verlängerung des zweiten Vocales فَعُول, فَعِيل und فَعَال abzuleiten, nur dass L für فَعَال nichts „mit Bestimmtheit“ aufstellen möchte; einig ferner darin, dass sie beide annehmen, was B als *Metaplasmus* bezeichnet, L als *Verderbniss* oder *Entstellung*, in anderen Fällen als Ergebniss vorhanden gewesener Doppelformen ansieht: die Möglichkeit, dass z. B. ein eigentlich zu فَعَل gehöriges فَعِل zu فَعُل tritt.

Bei solcher Aehnlichkeit der Methode ist es nicht erstaunlich, dass auch die Ergebnisse beider Untersuchungen vielfach mit einander übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung erstreckt sich sogar auf eine Anzahl von Fällen, welche mit den angewandten Methoden in keinem direkten Zusammenhange stehen. Beide setzen für den hebräischen Infinitiv zunächst die zweisilbigen Formen *qutul*,

dem entsprechend B für שְׁכַב¹) die Urform *śikab* an; beide führen דַּל auf *dalil* zurück, beide sehen die Verdoppelung des zweiten Radicals in זִכָּרוֹן als unorganisch an, beide gehen bei der Erklärung des Pluralis fractus von רֶכֶב رَكْب aus²) u. s. w. Das Gewicht dieser Uebereinstimmung muss, über die einzelnen Fälle hinauswirkend, unsere Bereitwilligkeit zur Aufnahme der neuen Lehre überhaupt vermehren; aber freilich gebricht es andererseits nicht an Gegensätzen.

Es kann hier nicht meine Aufgabe bilden, Einzelfälle, in welchen L und B einander widersprechen, herauszuheben; es ist

---

1) Die äusserlich gleichen Substantivformen wie דְּבַשׁ hat B nicht behandelt, ebensowenig wie בְּאֵר und בְּאשׁ mit ihren Genossen. Ersteres kann mit دِبْس דִּבְשִׁי verglichen als ein weiteres Argument für die ursprüngliche Zweisilbigkeit der فِعْل-Nomina betrachtet werden. Es hat mir einen Augenblick scheinen wollen, als ob man auch das Sere von סֵפֶר in demselben Sinne verwerthen könnte. Hätte nämlich die Form im Hebr. ursprünglich *sifr*-gelautet, so würde nach dem von Philippi ZDMG 32, 41 f. gefundenen, bisher viel zu wenig beachteten Gesetze die masoretische Form סֶפֶר (mit S'gôl) haben lauten müssen. Aber die Vergleichung von לֵדָה mit لِدَة zeigt, dass Philippi's Gesetz im Hebräischen auch da wirkt, wo im Gemeinsemitischen der i-Silbe ein weiterer Vocal folgte: es hätte danach also auch aus einem vorauszusetzenden *sifar** oder *sifir** eine Form mit S'gôl entstehen müssen. Nun könnte man ja trotz לִדְתִּי auf den Gedanken kommen, לֵדָה von בַּת zu trennen und sein erstes S'gôl etwa als Assimilation an das *a* des vorhebräischen *lidat* zu erklären, woneben dann סֵפֶר = *sifir* (wie إِبِل) bestände; dann bewiese aber סֵפֶר nichts für oder gegen die ursprüngliche Zweisilbigkeit.

2) L deutet die Auffassung der Plurales fracti als Collectivbildungen nur an. B führt sie bis ins Einzelne aus. Dabei vermisse ich nur eine Beurtheilung der üblichen Unterscheidung zwischen den sog Quasipluralen und den Plurales fracti im engeren Sinne. Ich glaube nicht, dass die arabischen Grammatiker das aus ihren bisweilen (ثَلَّة كَرْمٍ) reichlich milchenden Fingern gesogen haben. Das Deminutiv رُكَيْب, LJ I 673, 17 ff. könnte ja im Schulgarten gewachsen sein; aber ich glaube bemerkt zu haben, dass Worte wie رَكْب, نَفْس mit Vorliebe singularisch construirt werden. Die Sache bleibt indes genauer zu untersuchen.

das von anderer Seite ja in grösserem Massstabe bereits geschehen, und ich brauche darum den ohnehin beträchtlichen Umfang meiner Bemerkungen nicht nach dieser Seite hin noch zu erweitern. Ich beschränke mich auf die beiden Punkte, wo einmal in der Methode, das andere Mal im Ergebniss eine grundsätzliche Verschiedenheit zu Tage tritt. L geht in der Regel vom Einzelnen aus; häufig genug zwar legt er umfassende Verzeichnisse von Beispielen einzelner Wortgestalten vor, oft indess genügen ihm eine oder wenige Formen, um daraus eine neue Auffassung von fern reichender Tragweite zu gewinnen. Es genügt, hier daran zu erinnern, dass seine Erklärung der Formen فُعُل, فِعِل, فَعُل mit ihrem ganzen Anhange sich auf den vereinzelten altarabischen Formen نِعِم بِئِس. verglichen mit neuägyptisch *misiket*, *misket*, aramäisch ܡܣܟܢܐ, und auf بِعُد verglichen mit äth. *gab'ra* aufbaut [1]). Jedermann weiss, dass häufig genug eine einzige Form für das Verständniss einer ganzen Reihe von Spracherscheinungen den Schlüssel bietet: soll indess nicht Willkür einreissen, so bedarf die Thätigkeit des nach dieser Methode Untersuchenden eines Regulators. Für L ist derselbe in den mit meisterhafter Klarheit und Schärfe dargestellten Grundanschauungen gegeben, welche er S. 5 ff. vorangeschickt hat [2]);

1) Ich vergesse nicht die S. 52 ff. aufgeführten Eigennamen aus den LXX, wie *Booς* = בֹּעַז u. s. w., noch die إِبِل u. s. w. S. 57. Beide sind, wie die ihnen nahestehenden Bildungen, indess erst beweiskräftig, wenn man die Geltung der oben angeführten Verbalformen bereits zugegeben hat; bei den Namen der LXX kommt die Schwierigkeit, semitische Laute mit griechischen Buchstaben auszudrücken, hinzu, eine Schwierigkeit, welche die LXX vermuthlich noch mehr empfunden haben, als wir. Und wir selbst vermöchten Lautverbindungen wie *'uqd* und *bu'd*, die noch heute in Kairo vorkommen (Spitta, Grammatik 475 Z. 2. 17; 476, 8; 477, 13), mit gewöhnlichen Buchstaben kaum anders als *ood*, *bood* zu umschreiben. Natürlich hat L diese Schwierigkeit nicht übersehen; er drängt selbst auf eine umfassende Untersuchung der Eigennamen bei den LXX, für welche die nothwendige Grundlage durch die (S. 186) bevorstehende Vollendung seiner Lucianausgabe geboten werden wird. Uebrigens wird es zweckmässig sein, zu dieser Untersuchung auch Petermann's Wiedergabe der samaritanischen Transscription heranzuziehen. Für die sonstige Aussprache des Hebräischen ist kaum Wesentliches daraus zu gewinnen, in Bezug auf die Eigennamen aber vgl. z. B. *gamer* Gen. 10, 2 = *γαμερ* LXX.

2) Bei ihrer Benutzung ist eben wegen der Schärfe der Fassung genau auf den Wortlaut zu achten, auch sind die ausgehängten Warnungstafeln, wie 4, 10; 6, 2. 5, nicht ausser Acht zu lassen. Ich glaube nicht, dass Hommel ZDMG 44, S. 536. 538 L richtig wiedergiebt, wenn er aus S. 5. 7 herausliest, *fa'ula* sei in der Sprache früher vorhanden gewesen, als *fa'ila* und dieses wieder früher als *fa'ala*. Vgl. 5, 14 „auf allen Stufen ihres Daseins“ und „häufiger“ 25, 11. Jedenfalls beweisen Hommel's Ausführungen über das As-

ich komme später auf sie zurück. Anders verfährt B: seinen reichen Sammlungen entnimmt er überall gleichmässig ganze Reihen von Beispielen aus allen Dialekten, um durch die Fülle des Stoffes das thatsächliche Vorhandensein der von ihm angesetzten Gleichungen darzuthun. Dem entspricht in beiden Fällen die Art, wie die entscheidenden Folgerungen gezogen, die letzten Ergebnisse gewonnen werden. L drängt überall mit gewaltiger Macht auf die Auffassung und das Verständniss der Sprache als eines beseelten Organismus; dabei sucht er durch vorausgesetzte Zwischenglieder die lautlichen Veränderungen begreiflich zu machen. Natürlich vernachlässigt er nicht die nachweisbaren Einflüsse insbesondere der Betonung; vielmehr fordert er auf, die Wirkung des Accentes mehr, als bisher geschehen, zu untersuchen. Es ist bekannt, dass der Accent bereits in manchen Fällen — abgesehen von seiner innerdialektischen Verwerthung durch König — von Praetorius mit Glück als Erklärungsmittel angewandt ist; auch B zieht ihn mehrfach heran Im Uebrigen aber versagt B sich das tiefere Eindringen in die ersten Ursprünge; auch ihm ist die Sprache ein lebendiger Organismus, aber seinem psychischen Inhalte nachzuspüren. „eschatologische Fragen" zu lösen unternimmt er nicht. Er führt die Untersuchung so weit, wie sie mit „sprachwissenschaftlichen Mitteln" zu führen ihm möglich erscheint, weiter nicht; er begnügt sich z. B., die „Zurückwerfung des charakteristischen Vocals" auf den ersten Radical als Thatsache darzuthun; wie man sich einen solchen Vorgang begreiflich machen könnte, lässt er unerörtert. Seine vorsichtige Zurückhaltung hat ihren eignen Werth, wie L's Genialität den ihrigen; beide gegeneinander abzuschätzen ist meines Amtes nicht. Nur das glaube ich aussprechen zu dürfen, dass eben für die „eschatologischen Fragen" L, für die rein sprachwissenschaftliche Seite, an einem der wesentlichsten Punkte wenigstens, B die stärkere Wirkung üben wird.

Dieser Punkt liegt da, wo die Hauptergebnisse beider auseinandergehen. Man weiss, dass L die schlichten Nomina, welche nicht durch präfigirtes Alef, *j* oder *t* für ihn dem Imperativ oder Imperfect zugewiesen werden, sämmtlich von den „Sätzen" herleitet, die in den semitischen Perfectformen *fa'ula fa'ila fa'ala* erhalten

syrische, in welchem *fa'ala* überhaupt fehle, nur dem etwas, der geneigt sein möchte anzunehmen, das Semitische habe zur Zeit der Abtrennung des Assyrischen vom „Westsemitischen" überhaupt noch keine *fa'ala*-Sätze gekannt, die Psyche der Semiten wäre also damals noch nicht über das Stadium der Empfindung und Vorstellung bis zur Anschauung entwickelt gewesen. Abgesehen aber von der Unmöglichkeit einer solchen, gewiss auch von Hommel nicht getheilten Ansicht kann das Fehlen der Verbalform *fa'ala* nicht für jene Meinung geltend gemacht werden: denn wenn das vorassyrische Semitisch keinen „Satz" *fa'ala* besessen hätte, könnte das Assyrische auch keine Nomina aufweisen, die nach L's von Hommel angenommener Lehre erst von *fa'ala* herkommen, z. B. nicht das Wort ḫatanu (Delitzsch, Gramm. S. 161, vgl. L 116, 20).

oder als Varianten derselben — *fuʿula fiʿila* u. s. w. — vorausgesetzt sind. B führt auf die „Perfektstämme“ *faʿula faʿila faʿala* nur die eine Hälfte, die andere auf den „Imperfektstamm“ zurück. Da er seinen Standpunkt ZDMG 44, 682 ff. L gegenüber ausführlich vertheidigt hat, kann ich mich hier kurz fassen. Ich meine, wenn die Correspondenz von يَقَظٌ und يَقِظٌ als Beweis für den inneren Zusammenhag zwischen beiden Formen Giltigkeit besitzt, muss auch die Correspondenz von يَذْكُرُ und ذِكْرٌ, von يَنْزِلُ und مَنْزِلٌ gelten; die Anzahl der Beispiele ist, Alles in Allem, für beide Reihen von Formen ungefähr dieselbe, die Rückschlüsse, welche die Durchführung des Systems erfordert, sind weder zahlreicher noch von anderer Art, als sie für die Ableitung vom „Perfect“ gebraucht werden, eine Anzahl von vorausgesetzten Doppelformen fällt weg, ganze Reihen von Nomina, die L nicht oder nur mit Mühe zu erklären vermochte, treten ohne Zwang an passende Stellen.

Forschungen, welche die jeweilig fest erscheinenden Grenzen menschlichen Wissens hinauszurücken streben, können nicht an einem Tage gewürdigt werden. Immerhin glaube ich heute schon die sichere Erwartung aussprechen zu dürfen, dass der kühne Vorstoss, den L und B neben einander unternommen, und den L bis tief in das unbekannte Land hineingeführt hat, kein vergeblicher gewesen ist. Was von ihren Aufstellungen bleiben wird, kann erst die Zukunft entscheiden; dass etwas, und nicht wenig, bleiben wird, steht mir fest. الفضل للمتقدّم, aber auch die Zurückgebliebenen haben ihre Pflichten. Wir haben zu erwägen, ob und wie weit wir auf dem frischgebahnten Wege folgen können; das ist eine bescheidene Pflicht, deren Erfüllung in diesem Falle auch mir nicht das Recht noch den Muth giebt, mich den Pfadfindern an die Seite zu stellen; aber sie muss geübt werden. Es handelt sich darum festzustellen, ob die neuen Wege sicher sind, und um wie viel sie dem Ziele näher geführt haben können.

Wer die von B und L aufgestellten Wörterverzeichnisse unbefangen betrachtet, wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass zwischen dem Vocalismus des Nomens und des Verbums in einer grossen Anzahl von Fällen, weit über die bisher beobachteten Participialbildungen u. ä. hinaus, ein innerer Zusammenhang besteht. Hieraus aber kann der Schluss, dass ein solcher Zusammenhang bei allen Nomina, die nicht deutlich spätere Denominativa sind, anzunehmen sei, gezogen werden entweder (L)

auf Grund einer durch psychologische Erwägungen a priori bestimmten Grundanschauung, oder (B) auf Grund des Nachweises, dass auch da, wo äusserlich keine Correspondenz mehr besteht, eine solche vorhanden gewesen und nur secundär durch lautliche oder Analogieverhältnisse zerstört worden ist. Hier befindet sich L gegenüber B in der günstigen Lage, dass er nur die Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit solcher Vorgänge darzuthun hat, sofern ihm die Richtigkeit seiner Grundanschauung zugegeben ist. Die Möglichkeit der von L angenommenen Lautveränderungen und „Verderbnisse“ ist schwerlich zu bestreiten; aber L thut ein Uebriges, indem er dazu ihre Wahrscheinlichkeit ebenfalls ans Licht zu stellen unternimmt. Die beiden Angeln seines Systems sind die schon mehrfach angezogenen Gleichungen نَعِمَ = فَعِلَ und بَعْلَ (*gab'ra*) = بِعُلَ; dass sie durchaus gefestigt seien, wird unten in Zweifel gezogen werden. Immerhin sei grundsätzlich einstweilen dagegen wie gegen die Annahme zahlreicher „Verderbnisse“ nichts eingewandt. Ebenso wenig soll B bestritten werden, dass sich das thatsächliche Vorkommen des von ihm behaupteten Metaplasmus und der Zurückziehung des Charaktervocals dem Auge aufdrängt, und auch ihm seien die Rückschlüsse [1]), ja (wenn auch zögernd) die „Unwesentlichkeit“ des ersten Vocals zugegeben: dass ausserdem noch in zahlreichen Fällen die zu erwartenden Correspondenzen durch Analogiebildungen aufgehoben werden können, versteht sich von selbst. Nun ergiebt sich aber aus dem Allen, dass für L wie für B in jeder Nominal- wie Verbal-Form überhaupt nur *ein* Vocal übrig bleibt, auf den es ankommt, der aber je nach Bedürfniss durch Metaplasmus, durch Einfluss der Analogie, durch Voraussetzung von Doppelformen, durch Annahme einer Entstellung in einen andern verwandelt werden kann. Bei L tritt das Schematische, welches dem Gebrauche dieses Mechanismus anhaftet, minder stark hervor, da er überall beflissen ist, dem Stoffe sein inneres Leben zurückzugeben, andererseits aber Reihen von Worten, die sich der Theorie nicht fügen wollen, als vorläufig noch zweifelhaft ausscheidet. B sieht sich dagegen in der Lage, bis in die letzte Einzelheit hinein das System auszubauen: ist der „characteristische Vocal“ *a* und neigt die Wortbedeutung zur Transitivität, so gehört das Nomen zum Perfectstamm, neigt sie zur Intransitivität, so ist es dem Imperfectstamm zuzuweisen; und dementsprechend stellen sich *i* und *u*, wenn transitiv, zum Imperfect, wenn intransitiv, zum Perfect. Der einzige Fehler an diesem Mechanismus scheint mir, dass er zu glatt arbeitet; die Zahl der Möglichkeiten ist eine so grosse, dass

1) Die grösste Vorsicht bleibt bei diesen freilich immer geboten. Weniger als zwei Bekannte berechtigen zu keinem Schlusse auf die Unbekannte; sicherer sind mehr.

eine Form, die nicht irgendwo bequem unterzubringen wäre, schon nach dem arithmethischen Verhältniss der vorhandenen Combinationen eigentlich überhaupt nicht existiren kann. Die Vielgestaltigkeit der Sprache erreicht es freilich, bei seltenen Gelegenheiten doch einmal diesem Netze zu entschlüpfen. Schon Philippi hat darauf hingewiesen, dass *qâtil* ܩܳܛܶܠ — in welchen beiden der zweite Vocal characteristisch sein soll, während der verwandten Bedeutung die Identität der ersten Silbe entspricht — nur durch eine Gewaltthat dem Zwange gebeugt wird; mir sind als nicht minder verdächtig aufgefallen يَصِلُ u. s. w., die S. 122 aus „unverkürzten *i*-Impff.“ [1]) hergeleitet werden, und die arabischen Infinitive V. VI, bei denen S. 154 „lautliche Schwierigkeiten der Bildung des gewöhnlichen Perf.-Infin.'s entgegenstanden“, Schwierigkeiten, über die wir auf S. 68 nur für VI Auskunft erhalten.

Der Nachweis, dass mit der angewandten Methode man Gefahr läuft, zu viel zu erreichen, schliesst keineswegs die Behauptung ein, es sei mit ihr überhaupt nichts auszurichten. Ich bleibe bei den S. 230 gemachten Zugeständnissen, aber ich glaube, dass die von der neuen Lehre dargebotene, mehr oder weniger unbegrenzte Fülle der Möglichkeiten erheblich eingeschränkt werden muss, wenn ein nicht blos grossartiges und anregendes, sondern wissenschaftlich gesichertes System aufgebaut werden soll. Ich zweifle nicht, dass sich der weiteren Forschung mannigfache Mittel dazu bieten werden; ein paar bescheidene Vorschläge dafür bitte ich machen zu dürfen.

1) „Unverkürzte“ *i*-Imperfecta von alten פ״ו giebt es nur im Assyrischen, und ich bezweifle, dass sie in den übrigen Dialecten auch durch den unerschrockensten „Rückschluss“ je erzeugt werden können. Auf das assyrische Eis gehe ich nicht; wenn mir aber mit Hinweis auf Delitzsch, Gramm. S. 307 f. die Praeterita *ârid* und *idi* vorgehalten werden sollten, so würden die nicht mehr Eindruck auf mich machen, als etwa يَوْجَلُ. Bis mir eine auch nur mögliche Erklärung gegeben wird, auf welche Weise das *w* es fertig bringen könnte, nach dem Präfix *ja* oder *ji* „ausgestossen“ (vgl. הוֹשִׁיב u. s. w.) oder „in der Aussprache übergangen“ zu werden, oder aber in diesem einzigen Falle nach einem *a* zu *j* zu werden, halte ich יֵשֵׁב ܢܺܐܠܰܕ يَلِدُ und äth. *jelad* für Ueberreste einer alten zweiradicaligen Bildung. Die von Böttcher und König herangezogenen Suffixformen יְדָעֲנִי, יְדָעֵם u. s. w. haben den ersten Vocal lediglich wegen des gleichen Tonfalles von יַלְבִּשֵׁנִי u. s. w. behalten, deren *a* ich nicht zu erklären weiss, hier aber auch nicht zu erklären brauche. Vgl. übrigens Barth ZDMG 43, 189 unten.

Den ersten verdanke ich G. Jahn, der es mir kürzlich als nothwendig bezeichnete, dass vorab die sämmtlichen arabischen Nomina einmal systematisch zusammengestellt würden. Ich erweitere das zu dem Wunsche, eine Statistik der Nomina aller semitischen Hauptdialekte hergestellt zu sehen: es wird schwer in die Wagschale fallen, wie sich die Summe der thatsächlich vorhandenen Correspondenzen und ihr Zahlenverhältniss zu den Ausnahmen gestaltet. Die Aufgabe ist riesig und nur durch den *labor improbus* eines ganzen Vereins zu lösen; aber auch jüngere, verständige Leute wären zur Mitarbeit befähigt. Man zählt ja an deutschen Hochschulen jetzt, wie oft die Präposition *apud* bei Tacitus oder wie oft in den ächten und in den unächten Schriften Platon's *μέν* und *δέ* vorkommen: warum sollten sich nicht Leute finden, die semitischen Nomina zu zählen? — Das andere ist, dass mir Untersuchungen über eine Sache nöthig erscheinen, die ich als *linguistische Chronologie* bezeichnen möchte. Ich erfinde da nichts neues; längst ist man gewohnt, auf das nachweisbare Alter einer Form zu achten, ehe man sie sprachwissenschaftlich verwerthet. Aber ich glaube, es ist da noch viel zu thun, wenn L 103, 3 in عُنَّ eine uralte *fa'ula* = *fu'ula*-Bildung sucht, B 76 die analogen[1]) „Passiva" سُلَّ u. s. w. als innerarabische Nachbildungen aus den betreffenden *fu'âl*-Infinitiven auffasst. Wie wichtig aber diese chronologischen Fragen sind, zeigt sich schon bei L's Gleichung نَعِمَ = فَعِلَ. L bringt sie in Verbindung mit äg. *misiket*, *mis'ket* und aram. ܡܣܟܐ und leitet daher die Berechtigung ab, schon für das Gemeinsemitische neben فَعِلَ überall ein فِعِلٌ, und somit neben فَعُلَ ein فُعُلَ anzusetzen. Natürlich kann an der Gleichung selbst kein Zweifel sein; auch die von Wright I § 183 aus den arabischen Grammatikern mitgetheilten Formen gelten mir nicht für anfechtbar. Hält man aber das hier überlieferte Material für richtig, so muss

1) Ich weiss wohl, dass und weshalb L den Hauptnachdruck auf عِنِّين legt, will auch weder über seine noch über B's Auffassung absprechen. Nur darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass nach den von Lane übersetzten Angaben der Lexikographen عُنَّ bedeutet *he was pronounced by the judge to be incapacitated from going in to his wife* u. s. w. Uebrigens gehört der Ausdruck vielleicht zu dem denominativ von عِنَانٌ gebildeten عَنَّ.

man es nehmen, wie es geboten wird, also mit der Beschränkung *If the second radical be guttural, its vowel, instead of being elided, may be transferred to the first radical, as* شِحْل . . . . *The form* شِعْل، *which has been thus attained, may take an additional kesra... as* شِحِل [1]). Wright weist darauf hin, dass genau entsprechend das Aeth. *mĕḥra* neben *gabra* zeigt; damit ist einerseits erwiesen, dass arab. شِحْل شِحِل in der That ächt sind, andererseits aber, dass man für das Südsemitische *fiʻila fiʻla* nur ansetzen darf, wenn der zweite Radical eine Gutturalis ist. Damit bricht das Mittelglied zwischen *misket* und ܡܣܟܢܐ; *qitila* und das erst daraus erschlossene *qutula* für das Gemeinsemitische kann nur aufgestellt werden, wenn man Formen jüngerer Sprachperioden, die sich als Veränderungen vorhandener älterer Bildungen auf andere Weise erklären lassen, ohne Weiteres in die Urzeit zurückverlegen will. — L ist der Ansicht, dass einige der ältesten Nomina vom Imperativ abgeleitet seien. Ich gehe auf die von Barth ZDMG. 44, 681 erhobenen Bedenken nicht ein, will nur meinerseits darauf aufmerksam machen, dass die von L 21, 6 wie von Hommel ZDMG. 44, 537 angeführten abendländischen Parallelen auf Zusammensetzungen beruhen, die nur in weitentwickelten Sprachen vorkommen. In eine späte Sprachperiode gehört auch اصمت L 102, 9 als ein Name für die Wüste: das von Lane angeführte Material und die bestimmte Angabe, das Wort sei Diptoton, verweisen es in die Kategorie von Sätzen wie Muf. 47, 6 جاءوا بمذق هل رأيت الذئب قط. die specifisch arabischen Gepräges sind. — B 238, 2 bezeichnet es richtig als *südsemitische Art* „kurzes *a* vor [2]) nachfolgendem langen *a* in *i* zu dissimiliren" (vgl. 67, 26). Ist dies *südsemitisch*, so durften S. X die arabischen Formen *qittâl*, *iqtâl*, *qitâl* nicht als Belege für die *gemeinsemitische*

1) Vgl Mufaṣṣal 123, 7 وكذلك كل فعل او اسم على فعل ثانيه حرف حلق كشحل وفخذ.

2) Arabisch auch *nach*, s. Philippi ZDMG 32, S. 54, was natürlich nicht auf gemeinsemitisches *qâtil* angewandt werden darf.

„Unwesentlichkeit“ des ersten Vocals angeführt werden; es handelt sich da um zwei durchaus verschiedene Dinge. — B XIX, 6; 146, 24 stellt hebr. פְּקֻדָּה zu arabischen Nomina wie غُلُبَّى, 27, 7 קְטַנֹּר zu صُنَّبْر. Ich halte mit L die Verdopplung hier für ebenso secundär innerhebräisch, wie B 27, 12 sie für אֲדָמָּה zulässt, und wie sie in גְּמַלִּים zweifellos vorliegt. — B 399 Anm.: Für die Feminina der Qal-Participien ל״ה besitzt das Hebräische zwei Bildungsarten: בֹּכִיָּה [1]) und גֹּלָה. Wie es zugehen soll, wenn bei der zweiten Art das *j* „von der Endung ־ָה verdrängt“ wird, davon kann ich mir keine rechte Vorstellung machen. Ich sehe in den Formen גֹּלָה, עֹדָךְ u. s. w. verhältnissmässig ebenso junge Bildungen, wie Praetorius ZAW III, 25 Anm. sie als „letzte [2]) Consequenz von thatsächlich zweiradicaligen Formen wie יִגֶּל“ in dem Apocopatus der ל״ה erblickt hat: in einer dem Einflusse des Dranges nach der Trilitteralität bereits entzogenen späteren Zeit empfand man in den Bildungen von גלה nur noch גל als Radicale, und gewöhnte sich, dem ־ֶה des Masc. גֹּלֶה die in jedem dritten Wort des Hebräischen vertretene Femininendung ־ָה einfach differenzirend entgegenzusetzen. — Den Infinitiv תֵּת leitet B 103 vom Imperfectum יִתֵּן ab, wie لِدَة S. VI von يَلِدُ. Es sind Bildungen von ganz verschiedenem Alter: لِدَة לֶדֶת ist gemeinsemitisch, תֵּת innerhebräisch. Ueber das Verhältniss zwischen Infinitiv und Imperfectum wird gleich noch gehandelt werden; hier genügt es anzudeuten, dass תת גֶּשֶׁת erst im Hebräischen entstandene Analogiebildungen zu לֶדֶת sind, dadurch veranlasst, dass man in יִתֵּן und יִגַּשׁ nur zwei Radicale fühlte, gerade wie in תֵּלֵד u. s. w.; vgl. oben גֹּלָה. — B 222 Anm. 3: *Das Arabische nimmt* [zu أَزْنَبُ] *jedenfalls einen Stamm* زنب *an; vgl.* ثياب المرانب *Nâbiġa* 1, 12 — „Das Arabische“ ist am Ende der Dichter Nâbiġa selbst, jedenfalls das Wort ein so spätes Denominativum, dass an einen Rest ursprünglichen — wie soll ich sagen? — Wurzelgefühls hier nicht gedacht werden kann, vor allem nicht im Arabischen.

1) Merkwürdiger Weise hat Barth S. 200 (vgl. auch ZDMG 44, 695 f.), diesen classischsten aller Belege für seine Gleichstellung von *-ij* und ־ֶה sich entgehen lassen, obwohl er die Form 399, 2 bucht.

2) Mesa 5 schreibt noch ויענו.

Ganz ohne „Eschatologie“ kommt auch die vorsichtigste Sprachwissenschaft nicht aus. B sträubt sich noch in den Nachträgen S. 484 mit Händen und Füssen gegen das Ansinnen, dass er sich über die Priorität von Nomen oder Verbums aussprechen solle. Abgesehen aber davon, dass er an dieser Stelle schliesslich für die Imperfectstämme, wenn auch mit allem Vorbehalte, die Priorität dem Verbum, wie S. 10 für die Perfectstämme dem Nomen, zuzubilligen geneigt scheint, ist sein Buch nicht arm an Hinweisen, dass er, wenigstens was das Imperfectum angeht, von diesen Vorstellungen mehr beherrscht wird, als er zuzugeben sich willig zeigt. In der Theorie sind es die Perfect- und Imperfect-*Stämme*, von welchen er die Nomina ableitet, d. h. zwei weit über die Grenzen des Erforschbaren zurückliegende *x*, auf welche die perfectischen oder imperfectischen Verba wie die entsprechenden Nomina zurückgehen. In praxi aber verfährt er (S. XVII, vgl. 115, 10; 123, 20) so, dass er die fertigen Imperfecta ihre Präfixe „abwerfen“ lässt; dadurch „entstand zunächst eine Doppelconsonanz im Beginn des Worts, „welche nach semitischen Lautgesetzen unmöglich war. Es trat „daher statt *qtŭ̄l* vom *u*-Impf.: qŭtŭ̄l . . . ein“. Schon Philippi hat diesen Rückfall in eine alte, auch von B sonst gänzlich überwundene mechanische Auffassung gerügt; trotzdem bleibt Barth ZDMG 44, 694 unten dabei stehen. Ich kann seine Vertheidigung nicht für erfolgreich halten. Doppelconsonanz am Anfang eines Wortes ist in keiner semitischen Sprache nachzuweisen; wo sie vorkommt und, dem unverbrüchlichen Lautgesetze gemäss, durch secundären Vocal vor oder hinter dem ersten Consonanten beseitigt wird, liegt allemal eine ältere zweisilbige Form vor, deren erster Vocal durch irgend einen Umstand — vielfach vermuthlich durch häufige Stellung des betreffenden Wortes zwischen zwei anderen, wie bei بْن — in Wegfall gekommen ist, aber natürlich (wie sollte es möglich gewesen sein, *nqatala* auszusprechen?) in demselben Augenblick, sofern das Wort nicht im وَصْل gesprochen wurde, durch einen prosthetischen Vocal ersetzt werden musste; die Fremdwörter, wie إِفْرَنْج, الإِفْرَنْج hätte B nicht für sich anführen sollen, denn die sind eben nicht auf semitischem Boden gewachsen und von keinem Semiten je mit Doppelconsonanz gesprochen worden. Was B meint, könnte sprachwissenschaftlich correct nur so ausgedrückt werden: in der Sprache ergab sich das Bedürfniss, Worte zu bilden, welche den im Imperfect ausgedrückten Begriff eines bestimmten Modus der Handlung nominal gewendet ausdrückten; diesem Bedürfniss wurde genügt, indem man entsprechende Nominalformen mit dem Imperfectvocal aussprach. Der Vorgang ist denkbar; man kann solche Bildungen unter Umständen von Kindern hören, und ich würde mich z. B. nicht wundern, wenn eins der

meinigen einmal auf die Idee käme, *Geschrie* statt *Geschrei* zu sagen. So lehne ich diese Entstehungsart nicht ab für Infinitive von der Art des sogenannten constructus, die ja schon durch die Verschiedenartigkeit der Formen in den einzelnen Dialecten als ziemlich spät erwiesen werden, zum Theil freilich nichts als gemeinsemitische Nomina in differenzirter Anwendung sind; ich lehne sie auch nicht ab für مَنْزِل u. A. Ob es aber räthlich ist, etwa die Hälfte eben der gemeinsemitischen Nomina so zu erklären, darüber dürften die Ansichten doch auseinandergehen. Man wird hier zunächst wieder etwas Chronologie treiben müssen: wie aber deren Ergebnisse ausfallen können, es werden unter allen Umständen eine grosse Anzahl von Nomina übrig bleiben, deren Ableitung vom fertigen Impf. kaum denkbar ist, während sie doch ihrem Vocalismus nach mit diesem in irgend einem Zusammenhang zu stehen scheinen. Und da wird man denn schliesslich um die Eschatologie nicht herum kommen.

Ich gestehe, dass L 5. 6 einen tiefen Eindruck auf mich gemacht hat. Ich weiss sehr wohl, dass L diesen psychologischen Unterbau nicht für den erachtet, der nothwendig jeder Sprache zu Grunde liegen muss, habe auch sorgfältig beachtet, dass L's *Satz* nicht identisch mit dem „Rechenpfennig" *Verbum* ist [1]). Dass aber im Semitischen das Nomen seiner Entstehung nach mit dem Verbum auf das innigste verknüpft ist, lehrt der Augenschein, wie ihn L und B unter eine bisher noch nicht dagewesene Beleuchtung gestellt haben. Nur auf die Ansicht, von welcher L weiterhin ausgeht, dass uns die „Sätze" *fa'ula*, *fa'ila*, *fa'ala* in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind, und dass nicht nur eine grosse Anzahl, sondern — mit Ausnahme von Fremd- und „Lall"-Wörtern und Denominativen — geradezu alle Nomina direct von jenen drei Sätzen abgeleitet seien, möchte ich mich noch nicht ohne Weiteres einschwören lassen. Ich will ohne lange Erörterungen meine Meinung über die Sache aussprechen; hält sie Stich, so wird sie andere überzeugen, wo nicht, so heisst es erst recht: je kürzer je besser.

Immer hat sich mir, wenn ich כָּבֵד, קָטֹן, יִקְטַל und יִקְטָל überlegte, die merkwürdige Aehnlichkeit aufgedrängt, welche in Bezug auf das Verhältniss zwischen Nomen und Verbum zwischen den semitischen Sprachen und dem Türkischen [2]) besteht.

1) Es giebt Sprachen, die überhaupt nicht haben, was wir *Verbum* nennen. Es genügt, auf einen mir zufällig in diesen Tagen vor Augen gekommenen Aufsatz von G. F. Stout „Thought and language" im Mind, April 1891, S. 181—205 zu verweisen.

2) Ich kenne ausser dem Osmanischen keinen türkischen Dialekt, ebensowenig eine der andern sogenannten turanischen Sprachen. Es ist also der

Auch im Türkischen ist das „Participium“, und zwar fast überall, identisch mit der 3. Person des Singulars; und wie im Semitischen neben den mit Verben in deutlicher Correspondenz stehenden Nomina sich eine Reihe von anderen findet, welche deutlich zum ältesten Vorrath der Sprache gehören, auf vorhandene Verbalwurzeln aber gar nicht oder klärlich nur durch Zwang zurückgeführt werden können (B 28, ZDMG 44, 683), und nur zum geringsten Theile als Lehnwörter denkbar sind, so haben auch im Türkischen *at* „Pferd“, *qurt* „Wolf“, *köpek* „Hund“, *qol* „Arm“, *qulaq* „Ohr“, *taš* „Stein“, *dağ* „Berg“ u. s. w. keine Verbaletymologie. Ich schliesse aus den an erster Stelle bezeichneten Reihen, dass die semitischen Sprachen wie das Türkische von je einer Urform ausgegangen sind, welche den Unterschied zwischen Nomen und Verbum noch nicht ausgeprägt hatte. Auch wer die Causalität nicht für einen apriorischen Begriff hält, wird zugeben, dass der Ur-Papua oder das Urkind (L 13, 24) die auf sie wirkenden Reize als Vorgänge oder Dinge wahrgenommen haben mussten, ehe sie anfingen, sie auszudrücken. Somit ist für die älteste denkbare Gestalt der Sprache als möglich gegeben, dass ein Satz, in dem wir Empfindungen als Eigenschaften auf Dinge beziehen, zugleich dasjenige bezeichnet, wodurch die Empfindungen hervorgerufen scheinen: *x ist roth* und *dies rothe Ding* können zunächst durch dieselbe Lautverbindung ausgedrückt worden sein[1]). Danach ist für die genannten Sprachen von einer Priorität von Nomen oder Verbum überhaupt nicht zu reden; die augenfällige Correspondenz der verbalen und der nominalen Formen weist auf einen gemeinsamen Ursprung hin, und da wir für eine Gestalt der Sprache, die etwa nur erste Reflexlaute als Ausdrücke für ein Empfinden, Vorstellen oder Begehren enthalten hätte, weit über die semitische Urzeit hinausgehen müssten[2]), so darf für das Semitische

---

reine Dilettantismus, den ich treibe. Aber ein blinder Dilettant findet am Ende auch einmal einen Gedanken. — Ich bin darauf gefasst, zu hören, dass die weiterhin oben angeführten türkischen Nomina in verwandten Sprachen ganz vortreffliche Verbaletymologien haben. Das würde für mich nichts schaden; wer in der Lage ist, solche zu geben, liefert damit Material zur Förderung der Frage auf dem Gebiete des Semitischen. Es kommt hier für mich hier nur auf die verschiedenen Schichten der Nomina an.

1) Vgl. Paul, Principien der Sprachgeschichte² S. 147. (Mit allem, was P. an dieser Stelle sagt, einverstanden will ich mich durch dies Citat nicht grade erklärt haben.)

2) Das muss seit A. Erman's glänzender Entdeckung (ZÄS 27, 2, S 65—84), dass dem semitischen Perfect im Aegyptischen eine lautlich zweifellos identische Conjugationsform entspricht, schon in jedem Falle geschehen, wo man auf den Ursprung hin will. Da wir die Vokale des Altägyptischen, wenn ich recht gehört habe, schwerlich je kennen lernen werden, sind die Ansichten für die „Eschatologie“ allerdings ziemlich trübe. Aber an den oben gegebenen Ausführungen wird nichts geändert, wenn ich zugebe, dass semitischem فعل فعل in einer etwa anzunehmenden semitisch-ägyptischen Spracheinheit noch

in der That die Prioritätsfrage in Bezug auf Nomen und Verbum für abgethan gelten [1]). Dass wir einstweilen auf die Ableitung jener Urnomina wie *ra's*, *'ain*, *'anf* u. s. w. noch verzichten müssen, ändert nichts an der Sachlage; ich bin wenigstens geneigt, es ruhig abzuwarten, ob jemand mit der Behauptung kommt, man habe früher *Nase* als *roth* gesagt.

Auf die einzelnen Folgerungen, welche für die semitische Grammatik aus dieser Anschauung sich ergeben, will ich nicht ausführlicher eingehen. Ich hebe nur noch kurz hervor, dass ich das fertige Imperfectum ebenso, wie die fertigen Personalformen des Perfectums es zweifellos sind, für ein Erzeugniss der Zusammensetzung pronominaler Bestandtheile mit einem verbal-nominalen Imperfectstamm halte. In welcher Bedeutung der letztere zunächst dem verbal-nominalen Perfectstamm gegenüber getreten oder aus ihm differenzirt sein mag, kann ich hier nicht weiter untersuchen. Vorläufig genügt es dafür, auf L 7 zu verweisen; dass diese Ausführung zunächst für das fertige Imperfectum gilt, hindert nicht, diesen (oder einen anderen) Bedeutungsunterschied schon dem überall durch Vocalunterschied vom Perfect getrennten verbal-nominalen Imperfect*stamm* beizulegen. Uebrigens bin ich geneigt, verbal-nominale Einheit ursprünglich auch noch für die 3. Singularis des Imperfects anzunehmen, obwohl ich mit B in den mit *j* und *t* anlautenden Eigennamen rein verbale Imperfecta sehe: sie sind sammt und sonders erst in den semitischen Einzeldialekten geprägt.

Man sieht, ein grosser Theil der Ergebnisse von L und B scheint mir gesichert. Bei der weiteren Untersuchung wird (B zeigt sich dazu schon in dem Nachtrage S. 485 geneigt) an der Hand der Statistik und der Chronologie wohl eine noch ausgedehntere Wirkung der Analogie, als sie B und L annehmen, nachzuweisen sein. Schon jetzt weiche ich in Bezug auf eine grosse Anzahl einzelner Worte und ganzer Reihen ab; das ist aber hier nicht weiter zu erörtern. Im Ganzen, davon bin ich fest überzeugt, werden beide uns helfen, einen mächtigen Schritt vorwärts zu thun.

Halle, 25. April 1891.

---

etwas Anderes zu Grunde gelegen haben kann. Auch L's Ausführungen bleiben zu Recht bestehen; nur ist bei ihrer Anwendung wieder genau auf die Chronologie zu achten.

1) Aehnlich urtheilt, wenn auch ohne Angabe von Gründen, E. König im Th. Litbl. 1890, 41, Sp. 381. — Nachträglich bemerke ich, dass in Bezug auf das Indogermanische bereits Windisch in seinem von Barth S. 484 ZDMG 44, 689 Anm. 1 angezogenen Aufsatze Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1889 (2. März) eine der meinigen ganz ähnliche, wenn nicht mit ihr vollkommen übereinstimmende Ansicht ausgesprochen hat.

Nochmals zur Bernsteinfrage.

Einige Bemerkungen gegen Herrn Dr. K. G. Jacob.

Von

Prof. Dr. **Oskar Schneider-Dresden.**

Die in meinen „Naturwissenschaftlichen Beiträgen zur Geographie und Kulturgeschichte" 1883 veröffentlichte, 1887 auch separat erschienene Abhandlung „Zur Bernsteinfrage, insbesondere über sicilischen Bernstein und das Lyncurion der Alten", enthält auf Seite 186—187 folgende Stelle:

„Einen weiteren, doch ebenfalls noch schwachen Anhalt (für die Kenntniss des sicilischen Bernsteins in früherer Zeit) bot uns erst wieder das Werk des im Jahre 1327 gestorbenen Arabers Dimischki, welcher berichtet: „„Der Sandarak ist ein harziger und durchsichtiger Stein wie Bernstein; es giebt davon männlichen und weiblichen. Er kommt aus Quellen der Inseln des Mittelmeeres und erhärtet, wenn er das Meerwasser berührt hat; auch bildet er sich in Stücken in den Schluchten dieser Länder."" Diese Angaben passen nämlich nicht im geringsten auf den Sandarak, der als recentes Harz aus dem Arar-Baume, Callistris quadrivalvis, ausschwitzt und hauptsächlich (oder nur?) von der atlantischen Küste Marokkos, vornehmlich von Mogador, nach Europa zur Lackfabrikation ausgeführt wird; sie stimmen dagegen in allem Wesentlichen mit dem Auftreten des Bernsteins in Sicilien vollkommen überein, und selbst die Hypothese der Herkunft aus Quellen wie der Erhärtung im Meerwasser harmonirt durchaus mit der von den italienischen Gelehrten noch bis Ende des vorigen Jahrhunderts [1]) verteidigten Ansicht, dass sich der sicilische Bernstein aus dem vielfach auf der Insel quellenden Erdöl bilde, das im Meerwasser erhärte. Der zunächst liegende Gedanke, Dimischki habe die merkwürdige Stelle einem der alten Griechen oder Römer nachgeschrieben, wie dies von Seiten der arabischen Schriftsteller oft geschah, scheint völlig ausgeschlossen, denn jene erwähnen wohl einen Stein Sandarake,

1) Thatsächlich bis Anfang des laufenden Jahrhunderts; cf. die von Francesco Ferrara, Professor der Physik an der Universität zu Catania 1805 veröffentlichte Memorie sopra il lago naftia nella Sicilia meridionale, sopra l'ambra sicilianate.

geben aber über ihn und sein Vorkommen Schilderungen, welche von dem Obigen völlig abweichen: Von Theophrast wird er stets mit Auripigment, oft auch mit Chrysocolla und Cäruleum zusammengestellt und als erdig und stets in Erzgruben vorkommend geschildert, weshalb ihn Krause in seinem Pyrgoteles als einen mineralischen Farbstoff betrachtet, wie in ähnlicher Weise auch Lenz in seiner Mineralogie der alten Griechen und Römer nach des Vitruvius Beschreibung in ihm die Mennige sieht. Eine Anlehnung des Dimischki an die Alten ist also sicher ausgeschlossen; es erscheint vielmehr die Annahme gerechtfertigt, dass der lediglich nach Hörensagen schildernde Araber betreffs der Bezeichnung des fraglichen Stoffes falsch berichtet worden. — Immerhin stehen wir auch hier noch auf dem Boden der Hypothese". Gegen diese Erörterung hat sich Herr K. G. Jacob in seinen in der Ztschr. der D. M. G. Band 43 Heft III enthaltenen „Neuen Studien, den Bernstein im Orient betreffend" auf Seite 375 und 385 gewendet. An ersterer Stelle lesen wir:

„Es erübrigt noch, einen kurzen Blick auf Dimiškî's Artikel Senderus zu werfen, da Oskar Schneider N. B. etc. behauptet hat, dass hier von sicilianischem Bernstein die Rede sei. Wenn man sich erinnert, dass Fraas behauptet, der an der phönikischen Küste gefundene Bernstein werde von den Arabern Senderus genannt, was mir allerdings ein Missverständniss zu sein scheint, so gewinnt Schneider's Hypothese einige Wahrscheinlichkeit, da die Stelle auf Senderus nun einmal nicht passt [1]), indem letzterer kein Meerprodukt ist. Immerhin bleibt es ungewiss, ob nicht doch eine Verwechslung von Seiten Dimiškî's vorliegt, indem er an den wahrscheinlich über die Inseln des Mittelmeeres nach Osten importirten Senderus und gleichzeitig an Berichte dachte, die ihm über die Gewinnung des Bernsteins zu Ohren gekommen waren." Und auf Seite 385 heisst es:

„Wir heben diese Unterschiede so sorgfältig hervor, um die neuerdings von Oskar Schneider in seinen N. B. etc. aufgestellte Behauptung zu entkräften, Senderus sei sicilianischer Bernstein."

Die Behandlung, welche Herr Jacob durch diese Aussprüche meinen denn doch genügend klaren Worten hat angedeihen lassen, ist eine so willkürliche, dass ich zunächst glaubte, er habe meine Arbeit selbst gar nicht vor Augen gehabt, sondern nur nach der von ihm selber Seite 375 citirten Besprechung derselben durch Moritz Alsberg im Humboldt 1888 Seite 487 geurtheilt; ich fand jedoch, dass dies Referat meine Notiz über Dimischki gar nicht berührt hat. Herr Jacob muss also meine so vorsichtig aufgestellte Hypothese im Wortlaut verglichen haben und doch schreibt er mir an der ersten Stelle zu, ich hätte behauptet, dass in der An-

1) Seite 386 sagt Jacob: „Alles, was die älteren Orientalen von ihrem Senderus erzählen, passt vortrefflich auf dieses Harz" (!)

gabe des Dimischki von sicilianischem Bernstein die Rede sei, und versteigt sich an der zweiten Stelle sogar dahin, ich hätte (schlechthin) behauptet, Senderus sei sicilianischer Bernstein. Das zu behaupten ist mir aber thatsächlich gar nicht in den Sinn gekommen, wie ja meine oben angeführten Worte bekunden. Diese zeigen doch, dass es mir bei jener geschichtlichen Erörterung nur darauf ankam, als wahrscheinlich zu erweisen, dass Dimischki bereits von dem eigenartigen Auftreten des Bernsteins in Sicilien Kunde hatte und „nur betreffs der Bezeichnung des Stoffes falsch unterrichtet war." Er hatte vermuthlich eingehende Nachricht über das Vorkommen fossiler Harze auf „den Inseln des Mittelmeeres" erhalten, kannte dieselben aber nicht, dagegen kannte er den von Westen kommenden Sandarak, wusste aber nichts von seiner Herkunft, und so einte sich das ihm Bekannte in seinem Kopfe zu bösem Wirrwarr. Dieser selben Ansicht ist auch Jacob (cf. Seite 375) und doch lässt er dann die wundersame Behauptung auf Seite 385 folgen.

Um nun meine angebliche Behauptung, dass „Senderus sicilianischer Bernstein sei" zu entkräften, hebt Herr Jacob, wie er selbst betont, „die Unterschiede so sorgfältig hervor", die in folgenden Bemerkungen arabischer Schriftsteller über Bernstein und Senderus sich finden sollen:

Ibn Beitar schreibt: Er (Senderus) ähnelt dem Bernstein, nur dass er weicher und ein wenig bitter ist.

Ibn el Kebir berichtet: Senderus ist ein röthlich gelbes Harz, dem Bernstein ähnlich, nur dass es weicher und in seinem Geschmack Bitterkeit.

Kazmini sagt: Der Bernstein ist dem Senderus sehr ähnlich, nur dass er reiner und ins Weisse spielend.

Simon Januensis kennt bereits die Verwechslung beider, äussert aber: Sie täuschen sich, denn Bernstein löst sich nicht so leicht in siedendem Oel.

Burhân qâti versichert, der Bernstein bereite beim Verbrennen einen angenehmen, der Senderus einen unangenehmen Geruch.

Sêkh daud el Antaki meldet: Bernstein hebt Stroh auf, wenn er gerieben wird, was der Senderus mit ihm gemeinsam hat; und der Unterschied ist seine gelbe Farbe und seine Schmelzbarkeit.

Muhit el Muhit giebt an: Der Bernstein zieht Stroh und Spreu an, wenn er gerieben wird, was der Senderus mit ihm gemeinsam hat.

Schon dem Laien in der Minerologie und Droguenkunde wird einleuchten, dass viele dieser Unterschiede überhaupt nicht unterscheiden; wer aber einigermassen in den recenten und fossilen Harzen bewandert ist, wer sich mit den zahllosen Kopalen beschäftigt hat, wer die Unmöglichkeit kennt, die zahlreichen so-

genannten Bernsteine ohne sorgfältige chemische Untersuchung nach ihrer Zugehörigkeit zu den Bernsteinen oder den Retiniten zu bestimmen, der wird über die Schärfe und Wucht jener „Unterschiede" lächeln und verstehen, wie leicht die Araber des Mittelalters über Senderus sich täuschen konnten. Und die Araber haben sich betreffs des Sandaraks denn auch früher getäuscht, wie schon Simon Januensis betont hat, und sie täuschen sich heute noch, wie wir sofort beweisen werden.

Herr Jacob hat selbst die interessante Stelle aus dem Werke „Drei Monate im Libanon von Fraas" angeführt, in der der berühmte Stuttgarter Professor der Geologie mittheilt, dass die Araber den durch Verwitterung bröckeligen Bernstein des Libanon, den sie auf die brennenden Wasserpfeifen oder auf Räucherpfannen streuen, Sandarus nennen. Leider hatte ich, als ich einst auch dies Buch für meine Bernsteinarbeit excerpirte, diese Angabe von Fraas unbeachtet gelassen, da ich die für meine Studien wichtige Notiz des Dimischki damals noch nicht kannte; ich würde sonst sicher Fraas für die Wahrscheinlichkeit meiner Erklärung der Dimischki-Stelle mit aufgerufen haben, nicht nur weil mir diese Zeugenaussage so gut passt, sondern vor allem, weil mir die Richtigkeit der beobachteten Thatsache durch Fraas Person so über allem Zweifel steht, dass mir die in des Herrn Jacob Citat der Fraas'schen Worte eingestreuten Fragezeichen und Zweifelsäusserungen, soweit solche sich auf die Thatsache und nicht auf die Erklärung des Wortes Senderus beziehen, nicht am Platze zu sein scheinen.

Ich meinerseits suchte diesen Zweifel ad absurdum zu führen, indem ich meinen im vorigen Winter im Oriente reisenden Freund, Herrn Dr. Alphons Stübel, der als ausgezeichneter Beobachter allen Naturforschern, Geographen und Archäologen bekannt ist, bat, im Libanon die Wahrheit der Fraas'schen Angabe festzustellen. Dr. Stübel hat nun freilich, durch ernste Erkrankung an umfassender Nachfrage gehindert, das nicht ausführen können und der lediglich philologischer Studien halber in Syrien reisende Herr Dr. Vollers aus Kairo, welcher auf Dr. Stübels Wunsch sich der Frage annehmen wollte, konnte ebenfalls nicht nachweisen, dass man im Libanon den dort gefundnen Bernstein als Senderus bezeichne; aber dies negative Resultat macht uns doch an Fraas Behauptung nicht irre, denn sonst müssten wir auch, da die beiden genannten Herren durch die Richtung ihrer Streifzüge im Libanon keinen dortigen Bernstein zu Gesicht bekommen haben, annehmen, dass solcher überhaupt sich dort nicht finde, während doch dessen sogar häufiges Vorkommen in einem gewissen Theile des Libanon längst bekannt ist und über jedem Zweifel steht. Wir können also nur die Thatsache zugeben, dass die Herren Dr. Stübel und Dr. Vollers keinen Libanon-Bernstein zu sehen bekamen und deshalb auch keine Gelegenheit fanden, sich dessen Bezeichnung nennen

zu lassen. Ein für unsere Betrachtung wichtiges positives Ergebniss hatte meine Nachforschung aber doch, denn Dr. Vollers sandte an Dr. Stübel ein in dem Bazar von Damaskus gekauftes Stück Harz, das von den arabischen Verkäufern ausdrücklich als Senderus bezeichnet worden war, und dies Material erwies sich bei der auf meine Bitte von Herrn Kommerzienrath Dr. Luboldt veranlassten und in der Fabrik von Gehe & Co. durchgeführten Untersuchung durch seine völlige Löslichkeit in kaltem, 90 grädigem Weingeist und die Säurezahl 161 als weisses Kolophonium! Es scheint also, nach dieser Thatsache und der Angabe von Fraas. dass die Araber oder Syrer neuester Zeit mit der Verleihung des Namens Senderus keineswegs sorgsam und gewissenhaft verfahren, und im 13. und 14. Jahrhundert, zu Lebzeiten des Dimischki, dürfte es damit wohl nicht besser, wenn nicht noch schlimmer bestellt gewesen sein, da die Kenntniss der Harze und der Mittel dieselben zu unterscheiden damals weit geringer war als heutzutage. Wir ersehen aus der berichteten Thatsache, mit wie grosser Vorsicht man naturwissenschaftliche Fragen behandeln muss, und in des Herrn Jacob Abhandlung finden wir dafür noch den folgenden weiteren Beleg.

Auf Seite 371 der oben erwähnten Zeitschrift steht die Notiz: „Die Dumpalme ist ein im Orient weit verbreiteter Baum, Borassus flabelliformis. Ueber den Baum existirt bereits eine eigene Monographie von William Ferguson, The Palmyra Palm. Borassus flabelliformis . . . A popular description on the palm and its products, having special reference to Ceylon . . . Illustrated by wood engravings . . . . Colombo 1850. Aeltere Literatur verzeichnet de Sacy Chrest. nr. III, II. Aufl., S. 468; Abbildungen findet man häufig, so in Erman's Aegypten 1, S. 24; vergl. über ihn auch Noetling in der Neuen Badischen Schulzeitung 1886, S. 41." Herr Jacob erklärt also die Dumpalme und die Palmyrapalme für identisch. Nun gehört aber die nordostafrikanische Dumpalme, Hyphaene thebaica Desf., einer ganz andern Gattung an als die der mittelafrikanischen Delebpalme engverwandte südasiatische Palmyrapalme, Borassus flabelliformis, und unterscheidet sich von dieser auf das Auffälligste, denn sie hat, wie wenige andere Palmen, einen niedrigen, sich verästenden Stamm und kleine, gekrümmte Fächerblätter, während die Borassus-Arten einen einheitlichen, sehr hohen Stamm und grosse, flache Fächerblätter aufweisen; eine Verwechslung beider erscheint also an sich kaum möglich, ganz unglaublich aber, wenn Abbildungen verglichen worden sind, wie dies Jacob gethan zu haben betont. Ich kann versichern, dass in dem von Jacob angeführten Werke von Erman die Dumpalme richtig und kenntlich abgebildet ist.

Die Ansicht Jacobs, dass der spanisch-arabische Schriftsteller Gafiki (im 11. Jahrh.) mit dem von ihm dem westlichen, spanischen Bernstein gegenübergestellten östlichen. d. i. doch wohl dem vom

flumine de Astuz kommenden Bernstein baltischen gemeint habe, ist keineswegs unanfechtbar, sondern nur eine Hypothese, der gegenüber Zweierlei hervorgehoben werden mag. Zunächst gestatten wohl die Worte in illo flumine de astuz der Münchner lateinischen Gafiki-Handschrift (— Arabisch verstehe ich nicht —). in astuz den Namen nicht eines Flusses sondern einer Landschaft zu sehen, der, da er in einem Avicennacitat in der Form ustus wiederkehrt und da nördlich von Palermo eine Insel Ustica liegt, vielleicht auf Sicilien oder dessen Umgebung als Bernsteinfundstätte hinweist. Sodann findet sich in dem 1311 abgeschlossenen Werke des Arabers Haji Khalfa folgende von Jacob citirte Stelle: „Der östliche Bernstein ist ein Harz von Bäumen auf Bergen, auf denen der Schnee nicht schwindet selbst im Sommer, wo grosse Regengüsse stattfinden, die ihn fortspülen und ihn ins brandende Meer schleudern. Da schlagen ihn die Wogen und Fluthen und lange Zeiten vergehen darob, so zeigt er sich an den Gestaden des Meeres in zusammengeballten und versteinerten Stücken, so wie er ist. Der beste ist der röthlich-gelbe . . ."; und diese Darstellung passt mit dem Hinweis auf die mit ewigem Schnee bedeckten Berge (Aetna?), auf die Herkunft des Bernsteins von dem gebirgigen Innern des Landes und auf die roth-gelbe Farbe der besten Bernsteinvarietät vollkommen auf das sicilische Vorkommen, auf das baltische aber ebensowenig, wie der im wesentlichen gleiche Bericht des Dimischki auf den Sandarak. So ist's denn wohl möglich, dass dem Haji Khalfa wie dem Dimischki Erinnerungen an Mittheilungen im Kopfe spukten, die sich auf sicilischen Bernstein bezogen, wenn auch vielleicht beiden nie Sicilien als Bernsteinfundstätte ausdrücklich genannt worden war.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass Herr Jacob die Feststellung der Bernsteinfundorte durch seine „vervollständigenden" Notizen auf Seite 361 noch keineswegs zur Vollständigkeit erhoben hat; es fehlen an bekannteren Bernsteingebieten noch die deutschen Nordseeküsten und manche Gegenden des norddeutschen Tieflandes, Galizien, Rumänien, das toskanische Bergland, Grönland, Oman, Japan, Korea, Kamtschatka, Nordamerika, Mejik und Costa Rica. Freilich ist bei solcher Aufzählung wie bei der des Herrn Jacob der Begriff Bernstein stets im Sinne der Kulturgeschichte und des Handels nicht in dem der mineralogischen Wissenschaft gefasst; in der That sind viele der gewöhnlich als Bernsteine bezeichneten fossilen Harze, wie der italische, der sicilische (Simetit Helms) und der japanische, nicht solche, sondern Retinite, und ein andrer Theil dieser Fossilien harrt noch der genauen Bestimmung.

Die vorstehenden Erörterungen haben wohl zur Genüge erkennen lassen, dass ich glaube, meine Hypothese, die arabischen Schriftsteller des Mittelalters haben von dem eigenthümlichen Vorkommen des Bernsteins in Sicilien Kunde gehabt, sei durch Herrn Jacobs Ausführungen nicht „entkräftet" sondern bekräftigt worden.

Die Denkwürdigkeiten des Šâh Ṭahmâsp I von Persien.

Von

Paul Horn.

II.

Auszüge aus Muḥammed Mehdî Ibn Hâdî Šîrâzi's Geschichtswerk[1].

(Fol. 50r) ذکر مخالفت امرای استاجلو با دیو سلطان روملو ورفتن
دیو سلطان بطرف ییلاق (Fol. 51) فیروزه‌کوه وباز معاودت نمودن
بپایهٔ سریر گردون‌شکوه چون حضرت شاه خلافت‌پناه در صغر سنّ
قدم بر مسند سلطنت نهاده بود بانتظام امور ملکی ومالی کماهو
میپرداخت دیو سلطان که بحکم وصیّت حضرت شاه فردوس‌مکان
رتبهٔ اتابکی ومنصب امیرالامرا یافته بود دخل در امور سلطنت
وضبط مملکت مینمود امرای استاجلو مثل کپک سلطان که برادر
چایان سلطان بود وعبد اللّه خان که پسر قرا خان وخواهرزاده
حضرت شاه فردوس‌مکان بود[2] وبدر خان وقلیجخان که بمزید
شوکت وکثرت قبائل وعشائر از سائر طوائف اتراک سمت تفرّد
داشتند از غایت استنکاف واستکبار بزرگئ دیو سلطان را قبول نکردند
دیو سلطان چون آنطائفه‌را در غایت استیلا واستقامت یافت صلاح
در توقّف ندید چون در آن اوان آوازهٔ ظهور اوزبکان وتوجّه ایشان
بصوب خراسان بین الانام شائع شده بود دیو سلطان بیبهانه آنکه

---

1) Vergl. ZDMG. 44, 567 folg. Die Schreibungen der Handschrift habe ich im allgemeinen beibehalten und auch manche Härten im Ausdruck stehen lassen, da sich nach einer einzigen Handschrift eine Entscheidung über etwaige Eigenthümlichkeiten des Stils kaum treffen lässt.

2) Unpunktirt.

امرا وسپاه که در اطراف ممالک محروسه متفرّق وپریشنند جمع
ساخته بضبط ونسق مملکت خراسان مشغول گردد ودر بهار سنهٔ
احدی وثلثین وتسعمائة از تبریز بیرون آمد وبعد از طیّ مسافت
ییلاق لار که واقع است در نواحیٔ فیروزه‌کوه نزول نمود ورسولان
باطراف ولایت نزد حکام هر دیار وبلاد فرستاد واز استیلای امرای
استاجلو وزیادتیٔ ایشان وابا وامتناع نمودن از وصیّت حضرت شاه
فردوس‌مکان همگنان‌را خبر داد واستدعای معاونت نمود وامرای
روملو وتکّلو مثل اخی سلطان توشمال وجوهه سلطان در موضع لار
با دیو سلطان ملحق شدند ودرمیش خان که حاکم هرات بود
وزینلخان که ایالت استراباد (Fol. 51 r) داشت اگرچه بنفس خود
متوجّه نشدند امّا بر حکم وصیّت حضرت شاه فردوس‌مکان امداد
وامعاد دیو سلطان‌را بر دست همّت خویش لازم دانستند باقی
امرارا بر اعانت او تحریض نمودند وبری سلطان شملو وعلی سلطان
ورقتلو [1] ومننتش سلطان اگرچه از طائفهٔ استاجلو بود امّا باتّفاق
امرای مذکور در آنوقت با دیو سلطان موافقت نمودند ودیو سلطان‌را
چون پشت دلش بمظاهرت ومعاضدت امرا قوی گشت در اوّل
فصل‌الخریف سنهٔ مذکور بجانب دار السّلطنهٔ تبریز معاودت فرمود
ودر اثنای طریق امرای عظام که رفیق دیو سلطان بودند رسولی
با نامهٔ نزد کپک سلطان وسائر امرا که در پایهٔ سریر ثریّامکان بودند
فرستادند ما حصل نامه آنکه چون حضرت شاه دین‌پناه جنّت
آشیان انار الله برهانه در حین رحلت وانتقال حضرت شاه خلافت
پناه‌را بدیو سلطان که از صوفیان قدیم آن دودمان است سپرده واز
باقی امیران عهد وپیمان گرفته که از صلاح وصوابدید او تجاوز
ننمایند [2] اکنون بر ما وشما وسائر امرا که در اطراف ممالک اند
واجب است که بر حکم وصیّت اطاعت واذعان نمائیم   شعر

1) Unpunktirt.   2) Hs.: نمایند.

نسازیم فرمان شمرا دکر   زحکم مطاعش نپیچیم سر
زمانی نگردد جدا جان ما   نیابد خلل عهد وپیمان ما

اکنون مناسب حال وملائم وقت آنست که داعیهٔ مخالفت وشیوهٔ نفاق‌را از خود بیرون کرده باستقبال دیو سلطان استعجال [1] نمائید که بعد از ملاقات باتّفاق مهمّات ملك ودولت انتظام خواهد یافت اگر خلاف اینمعنی بظهور [1] آرید هر آینه بمهمّات منجرّ بفتنه وفساد خواهد شد واعدای ایندولت قاهره که سالها منتظر چنین فرصت اند بطمع (Fol. 52) ملك‌گیری حرکت خواهند کرد واگر [2] عیاذًا بالله گرد اختلال بر چهرهٔ دولت واقبال این دودمان کریم وخاندان قدیم نشیند نقش این بدنامی وعار بر سواد وبیاض لیل ونهار بتمادی روزگار بر صفحهٔ اخلاص شما خواهد ماند چون مکتوب مذکور بمطالعهٔ امرای استاجلو رسید ایشان نیز از ننگ بدنامی اندیشیده باستقبال دیو سلطان وامرا بیرون آمدند واز مکر غدّار امرا غافل شده اتّبکی حضرت شاه خلافت‌پناه‌را بقاعدهٔ معهود بدیو سلطان رجوع نمودند بندك روزی [3] امرا بیرون آمدند دیو سلطان وجوهه سلطان بر مسند امیرالامرای مستولی شدند امرای استاجلورا در جمیع مهمّات دیوانی بیدخل ساختند وهمّت بر تفریق جمع وتمزیق شمل ایشان بگماشتند وهر یك‌را بقطاعی فرستادند کپك سلطان که مهتر آنطائفه بود چون دید که کنده بازی مهرهٔ طالعش در ششدر [4] [بود] اضطرار وتحیّر گرفتار است از آن معرکه بیرون رفتن ملخص خبر دانست وبجانب نخجوان وایروان که ولایت او بود روان شد دیو سلطان وجوهه سلطان [5] فرصت اورا غنیمت دانسته اکثری ولایت که اقطاع آنطائفه‌را تغییر دادند چون از هرگونه

1) Hs.: نمبیند, آرند.   2) Hs.: اعیاذًا.   3) Hs.: وامرا.

4) Fehlt.   5) Hs.: غنیمت اورا غنیمت دنسته.

دلائل وعلامت ظاهر شد كه ديو سلطان با طائفهٔ استاجلو در مقام
غدر ومكر اند امرا وسرداران آنطائفه بتدبير دفع صائل با يكديگر
اتّفاق نموده در بهار سنهٔ اثنی وثلثين وتسعمائة در چمن سلطانيه
جمع شدند وقدم از طريق مراعات بيرون نهاده دست بيهر گشوده
بی‌حفظی بر كشدند

ذكر محاربهٔ ديو سلطان وجوهه سلطان با امرای استاجلو وبعضی
حالات متفرّقه چون خبر موافقت وجمعيّت اميران استاجلو بسمع
ديو سلطان وجوهه سلطان رسيد حضرت شاه خلافت‌پناه‌را
برداشته (Fol. 52 r) عزم سلطانيّه شدند وبعد از وصول فريقين در
برابر يكديگر صفّ‌آرای شده   شعر

بتدبيرِ خون ريختن تاختند   بهم تيغِ رايت برافراختند

در بدو حال امرای استاجلو بر ديو سلطان وجوهه سلطان غلبه
كردند منتشا سلطان در آن معركه (1 برون سلطان توشمال وپسرش
حسين سلطان كه از طائفهٔ (2 روملو بودند بضرب شمشير هر دورا
مغز سر پريشان ساختند از صدر زين بر روی زمين انداختن وليكن
ومنتشا بغير حسب در افواه والسنهٔ خاصّ وعام شائع گشت ديو
سلطان وجوهه سلطان چون غلبه واستيلای مخالفان‌را مشاهده
نمودند از روی بيچارگی واضطرار حضرت شاه خلافت‌پناه‌را سوار
كرده بميدان آوردند چون رايت نصرت‌آيت مستعلی گشت زمين
وزمان بهم برآمده غريو كورگه وكوش (3 كوس سالكان فلك آبنوس‌را
كر ساخت وقورچيان ظفرنگار از هر طبقه وطائفه از يمين ويسار
بحركت درآمدند امرای استاجلورا چون چشم بر رايت ظفر ورايت
شاهی افتاد قوانين پير مريدی وقواعد صاحبی وچاكری‌را رعايت

1) Hs.: بروم.   2) Nach den Memoiren war Burun Sulṭân ein Tekkelu.   3) Hs. كوش.

نموده مجموع روی از وادیٔ خلاف برتافته شمشیر کین در غلاف
کردند وعثمان یکدران را از معرکه برگردانیدند کپک سلطان ومنتشا
سلطان وقاضی جهان با بعضی دیگر از امرا وتابعان از راه طارم
بصوب گیلان رشت رفتند وبمظفّر سلطان که والیٔ آنولایت بود
متوسّل شدند بفراغبال در امور سلطنت اشتغال نموده منصب وکالت
بمیر جعفر [1]ساوی رجوع کردند ودر آن زمستان قشلاق همایون
در قزوین واقع شد هم در این سال آقا محمّد روزافزون والیٔ مازندران
که در قلعهٔ النجق محبوس بود از حبس (Fol. 53) نجات یافته
باز بر ملک موروثیٔ خود مستولی شد ومدّت مدید حکومت کرد
حضرت شاه خلافت‌پناه در آن ایّام اوقات همایون را بمصاحبت
ارباب فضل وهنر مثل خوش‌نویسان ونقّاشان وندیمان سخن‌پرداز
مصروف میداشت ومولانا احمد طبّسی معلم آنحضرت بود امّا بسبب
مخالفت امرا وسپاه وجود مملکت از ضبط ونسق عاری مانده
بود وهرج ومرج بحال ولایت راه یافته خصوصًا مملکت خراسان که
از آمدن ازبکان واستیلای ایشان در کمال پریشانی بود وشرح توجّه
خانان ما وراء النّهر بصوب خراسان چنان است که چون خبر
فوت حضرت شاه فردوس‌مکان در دیار ما وراء النّهر شائع گشت
بغوای عبید خان که مایهٔ شور وشرّ بود کوچم خان از سمرقند
وسونجک‌خان وبراق سلطان از اندکی خود بحرکت در آمدند
وخرسنک خان وقرا کتن با سپاه فراوان ببیکنج جمع آمده بطمع
ملک‌گیری وکشورستانی عزم خراسان شدند بعد از طیّ منازل
بظاهر شهر هرات نزول نموده دست بمحاصره بر آوردند وقریب دو
ماه آنخطّه را در محاصره داشتند امّا درمیش خان که والی وحکمران
هرات بود در استحکام برج وباروی حصار واستعداد آلات حرب

1) Tahmâsp: اوجی, اوچی; Šerefnâme: ساوجی. Subjekt des Satzes ist natürlich دیو سلطان وچوهه سلطان.

ومردان کار بنوعی اقدام وقیام نموده بود که کمند تدبیر آن گروه
پر مکر وتزویر اصلاً بکنگرهٔ تسخیر آن حصار نرسید در اکثری
تواریخ مسطور است که شهر هرات از بناهای اسکندر فیلقوس است
ودر حصانت ومتانت عدیل ونظیر نداشت

[1] اساسش چو بیند سکندر متین   فرو رفته [2] تا گاوِ روی زمین
دو باره بگردش کشیده چنان   که هر یکرا لرز داده نشان
دو خندق بغایت [3] عمیق وبسیط   چو دورش چو بر دورِ گیتی محیط
یکی کرده با بحرِ عمّان ستیز   یکی خالی از آب بر خاکریز
بسیط وعمیق اند وخندق چنان   که گرده وطنگاهِ مه در آن

چون اوزبکان دانستند که دست تدبیر ایشان بدیوار تسخیر
آنحصار نمیرسد از روی عجز وبیچارگی کوچ کرده از راهی که
آمده بودند باز گشتند وبعد از چند گاه که خان عدالت‌شعار
شجاعت‌اثار درمیش‌خان که ضبط ونسق مهمّات خراسان بحسن
اهتمام او منوط ومربوط بود بحکم کریمه [4] كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ
از جام اجل جرعهٔ فنا چشید ومتاع هستی‌را بملک بقا کشید
خانان خام‌طبع ما وراء النّهر دیگر آرزوی گرفتن خراسان کرده ب
لشکر بسیار از جیحون عبور نمودند درین مرتبه عبید خان
بعضی از خانان‌را با گروه انبوه از لشکریان بر ظاهر شهر هرات
نشانیده خود با فرزندان وسپاه فراوان متوجّه مشهد مقدّس رضوی
علیه التّحیّه والدّعا شد وحصار طوس‌را ده زن [5] بروِن سلطان
روملو درون آنحصار بود [6] محاصره کرد وبعضی از فرزندان وامیران
خودرا بایالت ولایت خراسان وجرجان نامزد نمود در آن سال اکثر

1) Metr. متقارب.   2) Am Rande die Variante: تا پشتِ گاوِ زمین.

3) Fol. 53 r.   4) Sûre 3, 182.   5) Hs.: بروم.   6) Hs.:
ومحاصره.

امرا که در خراسان واسترآباد اقطاع داشتند با اهل والوس عزم عراق
شدند مثل [1]جرکه سلطان که حاکم نیشاپور بود وپیر قلی سلطان
که حکومت اسفراین وآنحدود وتعلّق بدو داشت وزینلخان که
والیٔ استرآباد بود والاش سلطان که دامغان وبسطام در تیول او بود
مجموع دست از اقطاع خویش باز داشته بصوب عراق افتند ودر
روی [2]خرسن شدند ازبکان دست بنهیب وغارت دراز کرده بر
اکثر بلاد (Fol. 54) خراسان مستولی گشتند این قضیه در اوائل
سنهٔ ثلث وثلثین وتسعمائة واقع شد ودرین سال اردوی همایون
در قزوین قشلاق کرده بود واز وقائع آن سال دیگر آنکه منتش
سلطان وکپک سلطان استاجلو که با بعضی دیگر از امرا وارکان
دولت شاهی بگیلان گریخته بودند چنانکه در سابق مذکور شد
در این وقت سودای فاسد وخیال محال کپک‌را بر آن داشت که از
والیٔ گیلان طلب معاونت نموده با امرای رفیق از راه طارم بطرف
تبریز رود وآنولایت‌را در حیطهٔ تصرّف در آورد وبعد از جمعیّت
لشکر واستعداد یراق حرب یکبار دیگر با دیو سلطان وجوهه
سلطان مقابله نماید وبه تیغ خون‌آشام انتقام خود از آنطائفه
بکشد بنابر اندیشهٔ مذکور [3][با] چهار هزار پیادهٔ گیلانی وبا
جمعی از سواران که همراه او بودند از گیلان بیرون آمد چون
خبر عزیمت او در قزوین بسمع دیو سلطان وجوهه سلطان رسید
لشکر فراوان برداشته بر سر راه او رفتند در موضع خرزویل فریقین‌را
اتّفاق ملاقات دست داده حرب عظیم در هم پیوست امّا عاقبت
غلبه از جانب دیو سلطان وجوهه سلطان شد کپک سلطان در آن
معرکه بقتل رسید واکثر پیادهای گیلان که همراه او بودند به تیغ
خونریز عساکر نصرت‌تأثیر هلاک شدند واز سرهای ایشان [4]از

1) Ṭahmâsp, Šeref-eddin: جدرکه. 2) Hs.: خوار. 3) Fehlt in der Handschrift. 4) Sic.

قزوین منبری ساختند وهم در آن سال میانهٔ دیو سلطان وجوهه
سلطان بر سر منصب امیر الامرا نزاع شد احدهما در صدد دفع
یکدیگر بودند آخر تیر تدبیر جوهه سلطان بر هدف مراد آمده
دیو سلطان‌را بکشتن داده خودرا در امر (Fol. 54 r) وکالت بی
مشارکت شروع نمود بنوعی مستولی گشت که از پادشاهی
وجهانداری بجز نامی بر حضرت شاه بیش نماند اکثری ولایت‌را
بطائفهٔ تکلّو که اقوام او بودند تقسیم نمود وهریک‌را بمرتبهٔ خانی
ودرجهٔ سلطانی رسانید

چو میدان خالی بجوهه بماند بهر سو که میخواست توسن براند
روان بود حکمش بر اهل جهان مطیعش تمام کهان ومهان
زارکان دولت بدرگاه شاه بغیر از تکلّو نمیداشت راه

ذکر توجّه امرای عظام حسب الفرمان قضاجریان بجانب استراباد

والکای بسطام ومحاربه نمودن با عبید خان وشکست یافتن ازو
در شهر رمضان سنهٔ ثلث وثلثین وتسعمائة زینلخان شاملو واخی
سلطان تکلّو ودمری سلطان وپیر قلی سلطان[1] وچرکه سلطان با
جمعی دیگر از امرا وسران سپاه که در خراسان اقطاع داشتند
بموجب فرمان جهانمطاع همایون با ده دوازده هزار سوار جرّار عازم
استراباد شدند[2] چون در آن اوقات عبد العزیز که پسر عبید
خان بود باستراباد آمده بود وآن ولایت‌را متصرّف شده پرتولان بر
سبیل تاخت وغارت بولایت عراق میفرستاد ودست تطاول بهر گونه
بی‌حفاظی برمیگشاد بنابرین امرای مذکور از برای دفع شرّ او نامزد
شدند چون بنواحی استراباد رسیدند پسر عبید خان از غایت
وهم وهراس استراباد‌را گذاشته بطرف خراسان بیرون رفت صورت
واقعه‌را بپدرش اعلام داد وامرای عظام بی‌استعمال جنگ وجدال

1) Vergl. Seite 251 Note 1. 2) Hs.: چه.

استراباد را در حیطهٔ ضبط وتصرّف درآوردند چون آنمملکت در
تیول زینلخان بود در این وقت بخاطر گذرانید که اگر مجموع
امرا با سپاه درین شهر بمانند موجب خرابیٔ ولایت میگردد ومناسب
آنست که امرا با لشکرها (Fol. 55) در النگ بسطام بنشینند اگر
چنانچه از جانب مخالفان حرکتی واقع شود با زینلخان جمع
میتوان شد بنابر اندیشهٔ مذکور اخی سلطان ودمری را با سائر امرا
بالنگ بسطام فرستاده خود تنها در استراباد بماند واز مکر وغدر
دشمنان غافل وزائل شده بعیش وشرب مشغول بود امّا عبید خان
چون بر توجّه امرای عظام ووصول بمملکت جرجان مطّلع شد با ده
هزار سوار جرّار از مشهد مقدّس ایلغار کرده از راه خوارزم وصحرای
ترکمان اترک بنواحیٔ استراباد رسید وعبد العزیز با جمعی از دلیران
وبهادران از مقدّمه روان شده بشهر درآمد وزینلخان چون از وصول
مخالفان واقف شد مضطرب گشته لحظه بمقابله ومقاتله اشتغال
فرمود چون مخالفان بسیار بودند صلاح در ایستادن ندید عنان
یکران را از معرکه برتافته از راه کالپوش فرار نموده وفرصت آن نشد
که در بسطام بامرای رفیق ملحق گردد وتا ری وشهریار در هیچ
مقام آرام نگرفت وعبید خان باستیلا واستقلال بشهر [1] استراباد
درآمد اشراف واعالیٔ آنشهر بشرائط استقبال قیام واقدام نمودند
عبیدرا چون طرح ووضع استراباد مقبول طبع افتاده بود این رباعیرا
در آنوقت گفته [2]

تا گنبد قابوس خدا داد مرا — از شهر هری نیامدی یاد مرا
هرگز نبوَد چو استراباد هری — بسیار خونش استراباد مرا

بالجمله چون عبید خان بر دیار جرجان مستولی گشت
بی‌توقّف متوجّه النگ بسطام شد که با سرانی که در آنجا نزول

1) Hs.: واستراباد. 2) Ubeid Chân besass einen guten Ruf als Dichter; vergl. Schefer, chrest. pers II, 234, und meine Uebersetzung der Denkwürdigkeiten S. 133.

نموده بودند دستبردی نماید اخی سلطان امر شجاع دلیر چون
بر توجّه عبید مطّلع گشت عرق حمیّتش نگذاشت که بی استعمال
سیف وسنان روی از آن معرکه برتابد بهمرای رفیق مشوره نموده
مجموع بجنگ وجدال راضی شدند وبترتیب حرب (Fol. 55 r.)
وساز آلت آن اشتغال نمودند وچون سپاه عبید در نظر نمودار شد

[1] سپه یکسره نعره برداشتند   سنانها برابر برافراشتند

چون صرصر فتنه وآشوب بحرکت درآمد ونیزان محاربه اشتغال
پذیرفت دلیران هر دو لشکر ومبارزان هر دو کشور بیکدیگر
ریخته درهم آویختند

[1] زآمدشد تیغ وتیر سنان   روان شد پیاپی زتنها روان

امرای عظام دست از جان شسته دل بر محاربه ومقاتله نهادند
ودستبردهای مردانه نمودند چندانچه عبید از دلیری آنگروه انگشت
حیرت بدندان گرفت وبا خود گفت جماعتیکه پادشاه همراه ندارند
در جنگ اینچنین کوشش مینمایند اگر پادشاه ایشان همراه بودی
هیچ لشکری با ایشان مقابل نتوانستی شد با خود درین گفتگو
بود واز حضرت آفریدگار جلّ ذکره بتضرّع وابتهال طلب فتح ونصرت
مینمود که ناگاه در اثنای کارزاری اخی سلطان که عمدهٔ امرای
عظام بود بزخم تیر مخالفان از پا درآمده شربت شهادت چشید
باقی امرارا از مشاهدهٔ آنحال دست از کار باز مانده پشت دل
شان شکسته شد وروی از معرکه برتافتند ودمری سلطان نیز در
اثنای گریز بقتل رسید وبسیاری از عساکر منصور در آن معرکه
مقهور وهلاک گشتند عبید بعد از فتح مذکور از می خوشگوار
سلطنت مست ومغرور شده ببسطام ودامغان‌را نیز متصرّف شد
وحکومت آنجارا برنبیش بهادر رجوع نموده خود متوجّه هرات شد

1) Metr.: متقرب.

از دامغان تا نواحیٔ هرات در حیطهٔ ضبط وتصرّف او درآمده بود
بعد از وصول بظاهر شهر هرات همّت بر تسخیر آنشهر گماشته ب
(Fol. 56) سکنان آنجا از وعد وعید سخنان میگفت وابواب یأس
ونا امیدیرا بر روی روزگار ایشان مفتوح میساخت که شاید بدین
تدبیر شهررا تسخیر نماید امّا حسین خان عدالتشعار [وزیر] [1]
درمیش خان بود ودر شجاعت ودلیری عدیل ونظیر نداشت ودر آن
اوان قائم مقام برادر شده بود در ضبط ودارائی شهر هرات دقیقه
نامرعی نمیگذاشت با آنکه زمان محاصره ممتدّ شده بود وقحط
وغلای عظیم روی نموده چندانکه جمعی کثیری از فقدان نان هر
روز جان میدادند حسین خان از وقوع آنحالات وظهور انقلابات
ارکان تمکّن خویش را اصلا متزلزل نمیساخت ودر ربط وضبط شهر
ومحافظت برج وباره دقیقهٔ از دقائق مهمل ومختلّ نمیگذاشت

ذکر نهضت فرمودن حضرت شاه خلافت‌پناه بصوب خراسان از
براى فتنه عبید خان وصفت جنگ جام در زمستان سنه اربع
وثلثین وتسعمائة که اردوی گردون‌شکوه در قزوین قشلاق فرموده
بود پیوسته اخبار کراهت‌آثار از طرف خراسان خصوصا از شهر هرات
وعسرت اوقات سکنان آنجا واستیلا واستعلای ازبکان وخرابی
ولایت بسمع ارکان دولت قاهره میرسید چون جوهه سلطان در آن
ایّام از جنب استاجلو ودشمنیٔ ایشان خاطر خویش را جمع ساخته
بود لاجرم بتدبیر مملکت خراسان پرداخت در آن زمستان تواجیان را
بجمع جنود ظفرورود باطراف ممالک محروسه روان گردانید از
غرائب اتّفاقات وعجائب انقلابات آنکه در آن سال بظهور رسید آن
بود که ذوالفقار سلطان موصلو که از نشای جنون خالی نبود
بیسبب با معدودی چند از پایهٔ سریر سلطنت‌مصیر فرار نموده
بطرف بغداد (Fol. 56 r.) شتافت ودر آن اوان ابراهیم خان که عمّ

1) Hinzugefügt

ذوالفقار خان مذکور وحاکم بغداد بود آرزوی اخلاص احرام آستان
گریّمنص شاهی بسته از مرکز دولت خروج نموده بود ودو سه منزل
طی فرموده که ذوالفقار در اثنای راه بخدمت عمّ بزرگوار رسید
وسرنوشت بد اورا بر آن داشت که قصد عمّ نموده عراق عرب را
بتمام متصرّف شود ودم از استبداد واستقلال آرد[1] چون دماغ
آنجناب از سودای فسد ونجار پندار آشفته وپریشان بود از عاقبت
کار غافل گشته بهوای سودای سلطنت روزیکه عمّش در خرگاه دولت
استراحت نموده بود حارسان‌را غافل ساخته بضرب تیغ آبدار شعلهٔ
حیات آن امیر نامدار‌را منطفی گردانید وبعد از آن حرکت شنیع
بعضی از امیران وسران سپاهش‌را با خویش موافق ساخته از
استیلا وشوکت جوهه سلطان واز حدوث فتنه وهجوم اوزبکان
سخنان گفته آن گروه بی‌اعتبار‌را بحکومت وایالت عراق عرب نوید
داده خاطر هریک‌را باکرام واحسان بنواخت وبعد از آن با سپاهی
جلادت‌آئین روی توجّه بصوب بغداد نهاده رایت گیتی‌ستان
برافراخت چون خبر قتل ابراهیم خان وغدر ومکر ذوالفقار در
بغداد بسمع کوکچه میرزا که ولد ابراهیم خان بود رسید در
استحکام برج وباروی بغداد کوشیده در وباب شهر‌را بر روی ذوالفقار
مسدود ساخت وذوالفقار نیز اطراف حصار‌را محاصره نمود وطریق
آمد وشد‌را بر ساکنان آن شهر دشوار گردانید وکمند همّت‌را
به کنگرهٔ تسخیر آنحصار افگنده دست از محاصره باز نداشت تا
بعد از هشت ماه بمقصود خویش فائز گردانید وچون حصار بغداد
در حیطهٔ (Fol. 57) تصرّف آنجناب درآمد از اولاد واحفاد واتباع
ابراهیم خان هر کس بنظرش درآمد بقتل رسانید ودر آندیار رایت
استقلال برافراخت واز وقائع آنسال دیگری آن بود که زینش بهادر
اوزبک که از قبل عبید خان حاکم بسطام ودامغان بود در آن

---

1) Hs. آرند.

سرحدّ دست بنهب وغارت برآورده مکرّر بسمنان وخواره وفیروزه‌کوه‌را
تاخت نموده مراغی ومواشیٔ آنحدودرا بتازیانهٔ تاراج براندند وچون
آنخبر در باب التّحیّهٔ قزوین بسمع جلال پادشاه صاحب تمکین
رسید اشارت علیّه بنفاذ پیوست که زینلخان ومصطفی خان
وجرکه سلطان که از طائفهٔ شاملو بودند ودر آن اوان در ولایت ری
قشلاق داشتند بدفع فتنهٔ رنبیش خان بهادر قیام نمایند امرای
ثلاث بموجب فرمان بدفع ومنع اوزبکان بطرف فیروزه‌کوه روان شدند
وبمجرّد رسیدن ایشان بفیروزه‌کوه رنبیش بهادر هم با گروه از اهل
جلادت وتهوّر که برسم تاخت بیرون آمده بود بدآن موضع رسید
سپاه جلادت‌آیین از طرفین دست بمحاربه ومضاربه برآورده در
یکدیگر آویختند وخون همرا میریختند تا آنکه جمعی کثیر
از جانبین مجروح وبی‌روح گشتند عاقبت اوزبکان غالب آمده
غازیان عظام روی از معرکهٔ دشمنان برتافتند وبمقتضای [1] اذا
جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ امرای ثلاث در آن
سرزمین بنوّاب شهدا فائز شدند ورنبیش بهادر با آنکه [از] لشکرش
بیشتری کشته شده بود با فتح وظفر باز گشته از راه سمنان عزم
دامغان شد وچون بسمنان رسید غلّات آنشهررا که خرمنها ساخته
وافراخته بودند بآتش بیداد پاک بسوخت از مشاهده
و(Fol. 57 r) ملاحظهٔ آنحال دیدند [2] دود حیرت از نهاد ساکنان آن
بلده برآمده یکسر زبان بنفرین آن ظالم ستمگر بگشودند وبهم
دعای آن مظلومان بر هدف اجابت پیوسته یکماه از آن قضیّه
نگذشته بود که رایات نصرت‌آیات شاهی سایهٔ وصول بر نواحی
دامغان افگنده از ضرب تیغ آتشبار غازیان عظام خرمن حیات
رنبیش بهادر وتابعان یکسر بسوخت [3] تبیین این مقال آنکه چون

1) Sûre 7, 32. 2) So steht in der Handschrift; es müssen Worte ausgefallen sein. 3) Hs.: تبیمن.

حرکات دور از صواب از اوزبکان سمت تکرار پذیرفت حضرت شده
خلافت پناه دفع شرّ آن گروه ضلالرا پیشنهاد همّت بلندنهمت
ساخته در اواسط بهار سنهٔ اربع وثلثین وتسعمائة بعزم یورش
خراسان از دار السّلطنهٔ قزوین بحرکت درآمد وبعد از اجتماع
جنود ظفرورود کوچ بر کوچ روان شد وچون موکب نصرتشکوه به
ییلاق فیروزه کوه نزول اجلال فرمود جوهه سلطان با اکثری امرا
واعیان نشدم از آن منزل ایلغار نموده از راه سلطان میدان بطرف
دامغان شتافت که سر راه بر رنبیش بهادر بگیرد وآنجنابرا بسزا
وجزا برسانند عساکر منصور بنوعی آن مسافت بعیدرا طیّ نمودند
که جاسوس وهم وخیالرا مجال سبقت نشده وبمؤدای
[1] إِذَا أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ چون ارادهٔ الهی بقلع حیات
آنفرقهٔ ضالّه تعلّق گرفته بود دست قضا پنبهٔ غفلت بر گوش هوش
ایشان آغشته پردهٔ غرور بر بصر بصیرت ایشان فرو نشسته بود
چندانکه سپاهی بآن کثرت وبسیاری مکنت احصری دامغان رسیدند
وآن غفلت زدگان اصلا آگاه نگشتند قریب بصبح صادق بود که
جوهه سلطان با عساکر نصرتنشان حصار دامغانرا مرکزوار بمیان
گرفته از هر طرف شورش انداختند وغریو (Fol. 58) عظیم دست
بقلعهگشائی برآورده از هر جانب رایت فتح برافراختند اهل حصار
از آن صدای وحشتافزا از خواب غفلت بیدار شده مصدوقهٔ
[2] صَبَاحُ ٱلْمُنذَرِينَ را برای العین مشاهده مینمودند وصورت
[3] ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ در آیینه بخت
خویش برابر دیدند وچون سلطان بلند جناب آفتاب بعزم تسخیر
حصار زبرجدنگار سپهر نوای ضیا برافراخت عساکر گردون‌مآثر
دست بکارزار برآورده از هر طرف بدنبشتن خندق وافکندن جدار

1) Sûre 13, 12. 2) Sûre 37, 177. 3) Sure 46, 19.

مشغول شدند وتوپچیان قدرانداز بر فراز درخت چنار که نزدیک
بدروازهٔ حصار بود شدّه تیران قتّالرا باشتعال در آوردند

(1 خروشِ تفنگ از ثریّا گذشت   چترها شکست از سپرها گذشت
زبرقِ سنان وتفنگ بیحجاب   هوا پر شرر آسمان پر شهاب
شد از آتشِ کین در آن کارزار   چو منقل پر آتش درونِ حصار

اوزبکانرا چون هرگز آنواقعه روی نداده بود واز هیچ ممرّ امید
خلاصی نبود سراسیمه شده نه دست ستیز داشتند ونه پای گریز
از درون حصار لحظهٔ حرکت نمودند ودر آخر هر کس
خودرا از دیوار (2 بزیر افگنده بمید آنکه شاید راه گریزی پیش آید
مجموع بدست عساکر نصرتشعار گرفتار شدند ورنیش چون
خودرا از حصار بزیر افگنده در خندق افتاد ویکپایش بشکست
اورا نیز گرفته بخدمت جوهه سلطان بردند وجلّادان بموجب فرمان
مجموعرا سر از تن جدا ساخته سرهای ایشانرا باردوی اعلی که
از راه (3 چشمهٔ علی بطرف بسطام رفته بود فرستادند واجساد نجس
ایشانرا از همان آتشی که بدست خود افراخته بودند بسوختند
بعد از فتح حصار دامغان جوهه سلطان مظفّر وکامران (Fol. 58 r) با
مجموع امرا وسپاه بطرف بسطام روان شد ودر آن سر زمین باردوی
گیتی‌نپوی ملحق گشته منظور نظر عاطفت واحسان گردید
وچون آوازهٔ وصول موکب همایون بدیار خراسان مسموع [شد] عبید
خان وسائر خانان ترکستان که رفیق او بودند شدّ مجموع عنان
تمالک وتماسک از دست داده از حوالی هرات کوچ نموده بجانب
مرو شاهجهان روان شدند عبید خان اردو واغرق خودرا در مرو
گذاشته به نفس خود از جیحون عبور کرده بما وراء النّهر رفت

1) Metr. متقارب.   2) Hs. بزدور.   3) Hs. حسنه: چشمه علی liegt westlich von Šâhrûd, s. Stewart's Map of Khorasan in Proc. R. Geogr. S. 1881 Sept.

چون طبیعت آن بد مفسد بدفعال پر مکر وداعیغار وغدر واعتقال
مجبول ومنظور بود بندك روزی لشکر بسیار از اطراف واکناف
ولایت ترکستان وما وراء النّهر فراهم آورده پیکر تسخیر بلاد خراسان
وعراق را در آئینهٔ ضمیر حکام آندیار به سهل وجوه جلوه داد و کوچم
خان را که در آن اوان مسند خانی بوجود او مزیّن بود قرب داده
به یکصد وپانزده هزار سوار که از اطراف جمع آمده بودند بعد از آب
آمویه عبور نموده بمرو آمدند وهنوز موکب همایون در مشهد
مقدّس بود که منهیان سریع العنان خبر معاودت عبید خان را با
سپاه فراوان بمرو شاهجهان بپایهٔ سریر اعلی عرض داشتند حضرت
شاه خلافت‌پناه بعد از اقامت زیارت وشرائط طواف روضهٔ مقدّسه
منوّرهٔ سلطان اولیا وبرهان اتقیا علی ابن موسی الرّضا علیه
التّحیّة والثّنا در آن مقام محمود از حضرت معبود جلّ ذکره
استدعای فتح ونصرت نموده در زمان تیر دعای آن پادشاه صافی اعتقاد
بر هدف مراد آمده بفحوای ارباب الدّول ملهمون از مبشّر غیبی
نوید ([1] يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بگوش صدق واخلاص شنیده وصورت
(Fol. 59) ([2] إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ در آئینهٔ دولت روزافزون که
بصیقل تأییدات آسمانی جلا یافته بود معاینه دید به دل قوی
وعزم درست توکّل بر کرم کردگار کرده پای چستی وچالاکی در
رکاب ظفرانتساب نهاد وبر یکران گردون‌توان سوار شده بقصد
اعدای دولت قاهره کوچ بر کوچ روان شد وچون ولایت جام
مضرب خیام عساکر نصرت‌فرجام گشت سام میرزا وحسین خان
با لشکر هرات در آن سر زمین بأردوی اعلی ملحق شد وتنتر
اغلی قورچی باشی که از طائفهٔ تکّلو بود بواسطهٔ مخالفتی که
با جوهه سلطان داشت در آن ایّام بقتل رسید ودر آن اثنا آوازه

1) Sûre 30, 3. 2) Sûre 37, 173.

وصول اوزبکان بنواحی اردوی اعلی شائع گشت حضرت شاه
خلافت‌پناه قراولان درگاه‌را برسم خبرگیری متعاقب یکدیگر بطرف
اردوی دشمنان روان گردانید وتواجیان بهرام‌صولت‌را بترتیب
وتعبیهٔ لشکر امر فرموده تواجیان بر حسب فرمان سپاه‌را جمع
آورده بترتیب صفوف وزینت لشکر قیام واقدام نمودند

(1 سپاه اندرآمد همی فوج فوج   چو دریای جوشان بهنگام موج
سراسر همه دشت وصحرا وکوه   زبیم ستوران لشکرستوه
شد از سمّ اسپان زمین سنگ‌رنگ   زنیزه هوا همچو پشت پلنگ

چون خبر آمدن مخالفان تحقیق گردید حضرت شاه خلافت‌پناه
بموجب المقلّب منغر سلطان الرّوج با برادران کمدار در قلب
قرار گرفته جوهه سلطان‌را با بعضی از امرای عظام بر یمین خویش
بداشت وجانب یسار بفرّ وجود حسین خان وجمعی از امرای
شاملو محکم واستوار ساخت وزمرهٔ از امرا وسران سپاه‌را بطرح
گذاشتند که هنگام گیر ودار بهر طرف که بمدد احتیاج افتد
امداد نمایند از طرف دیگر (Fol. 59 r.) خانان ما وراء النّهر
وترکستان قلب وجناحین خویش‌را بوجود پادشاهزادگان وبهادران
لشکر آراسته ساخته در برابر سپاه نصرت‌دستگاه صف‌آرای گشتند
از جمعی مردم اعتباری که در آن سفر ملازم رکاب ظفرانتساب شاه
بودند شنیده شد که عدد سپاه حضرت شاه خلافت‌پناه در آن
روز از سی هزار زیاده نبود ومخالفان بی قبل از صد هزار بیشتر
بودند با وجود آن حضرت شاه خلافت‌پناه از کثرت اعداد بسیاری
ایشان اندیشه نکرده توکّل بر کرم کردگار نمود واز طرفین دلیران
هر دو [لشکر] وپردلان معرکهٔ نبرد بجوش وخروش درآمده زلزله
در زمین وزمان افگندند   شعر

1) Metr. متقرب.

(1 برآمد خروشِ سپه از دو روی
جهان شد پر از (2 [شورشِ] جنگ جوی
برآمد خروشیدن کرّه‌نی
زمین وزمان اندرآمد زجی
تو گفتی نه شب بود پیدا نه روز
نهان گشته خورشیدِ گیتی‌فروز

فریقین آن روز از اوّل صباح تا نزدیک غروب بمحاربه ومضاربه اشتغال داشتند بعضی از امیران حضرت شه خلافت‌پناه از بسیاریِ مخالفان وضرب تیرباران هراسان گشته روی از معرکه برتافته بودند حتّی جوهه سلطان که رتبهٔ امیر الامرای داشت اوزبکان بتصوّر آنکه مگر صورت فتح وظفر در آئینهٔ مراد جلوه‌گر شده دست به نهیب وغارت دراز کردند وهرگز از آن قوم دون‌همّت تنگ‌نظر اسپی یا شتری بدست آمدی بی توقّف راه ما وراء النّهر پیش گرفتی بنابرین در اندک زمانی سنگ تفرقه در سلک جمعیّت آن گروه انبوه افتاده اکثری متفرّق شدند در آن اثنا حضرت شه خلافت‌پناه با آنکه (3 سنّ مبارکش از شانزده تجاوز نکرده فرصت‌را غنیمت دانسته با جمعی از قورچیان ونزدیکان بر قوشی عبید خان که مایهٔ آن شور وشرّ بود حمله برد بمنطوق (4 کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ ٱللّٰهِ بر آنطائفه ظفر غالب آمده عبید خان بعد از آنکه شمشیری بر فرق (Fol. 60) او زده بود بهزار حیله از آن معرکه جان بیرون برد
شعر

(5 همه نوای تو با جیلِ خصمِ بداختر
گمان کنند که کنند با نجوم مهر سپهر

1) Metr. متقارب. 2) Ergänzt. 3) Hs. دس.
4) Sûre 2, 250. 5) Metr. مجتثّ.

چون خان ترکستان وما وراء النّهر با خیل وچشم خویش شکسته
وپریشان (1 كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ بما وراء النّهر
گریختند منشیان بلاغت‌شعار کیفیّت این فتح نامدارا که تا
انقراض عالم طغرای کارنامهٔ پادشاهان گردون‌اقتدار (2 خواهد بود
بقلم گهربار درآورده فتح‌نامجات باطراف ممالک محروسه ونزد حکام
هر بلاد ودیار روان ساختند وحضرت شاه خلافت‌پناه ایالت
خراسان‌را بر قرار معهود برادر خورد سام میرزا مقرّر داشته حسین
خان‌را باتابگی او تعیین فرمود وخود بسعادت واقبال در همان سال
بمملکت عراق معاودت نموده در خطّهٔ قم قشلاق فرمود

ذکر نهضت فرمودن حضرت شاه عدالت‌نهاد بطرف بغداد وکشته
شدن ذوالفقار سلطان وتسکین یافتن فتنه وفساد

در سابق رقمزدهٔ کلک بیان گشت که ذوالفقار سلطان موصلو عمّ خود ابراهیم خان‌را
که والیٔ بغداد بود بغدر ومکر بقتل آورده بر عراق عرب مستولی شد
ونسبت بحضرت شاه خلافت‌پناه در مقام تمرّد وعناد آمده دم از
یکجهتی ووداد میزد چون اینمعنی بر ضمیر انور شاهی صورت‌پذیر
گشت در شهر سنهٔ خمس وثلثین وتسعمائة رایات نصرت‌آیت بطرف
بغداد مستعلی شده آوازهٔ توجّه موکب همایون باطراف وانحای
ممالک محروسه شیوع پذیرفت وامرای اطراف با سپاه آراسته از
هر طرف متوجّه پایهٔ سریر اعلی شدند　　شعر

(3 بفرّخ‌ترین ساعتی شهریار　بعزم سفر شد برون زآن دیار
بآهنگ بغداد شد ره نورد　بلرزید این گنبد لاجورد

چون موکب همایون از حوالیٔ همدان تجاوز فرمود اینخبر بسمع
ذوالفقار برگشته‌روزگار رسید واز تحرّک عواصف بی زینهار وتموّج

1) Sure 74, 50, 51.　　2) Hs. خواهند.　　3) Metr. متقارب.

بحر زجر (Fol. 60 r.) واقف گردید ارکان تمکّنش متزلزل گشته
وهم وهراس تمام بر باطنش مستولی شد از روی دهشت واضطرار
بمستحکم برج وباروی حصار مشغول شده فکر محال میکرد هر چند
خرد خردهدان وقوّت درّاکهٔ انسان فحوای شعر

مکن آنچه هرگز نکردست کس[1]   بدین رهنمون تو دیوست وبس

بهزار زبان بدا میرسانید آن عاصی مغرور متنبّه نمیشد وپشت
اعتماد بر متانت وحصانت حصار بغداد باز داده هوای استبداد
واستقلال در سر داشت چون اعلام پادشاهی سایهٔ وصول بر خطهٔ
شهر بغداد انداخت وآن جلگهرا مضرب خیام عساکر نصرتفرجام
ساخت تشریف آمد وشدرا بر اهل حصار مسدود ساخته از طرفین
دست بمحاربه ومضاربه برآوردند چون حصار بغداد حصنی است
در غایت متانت واستواری وتا غایت کمند تسخیر هیچ پادشاه
کشورگیر بر کنگرهٔ تسخیر آن نرسیده وپنجهٔ کس آنرا نگرفته
بدینجهت ایّام محاصره ممتدّ شده هنگام گرما رسید وتوقّف در آن
دیار بر عساکر ظفرآثار دشوار گردید در آن اثنا لطائف غیبی
وفتوحات لاریبی که همیشه شاملحال وکافل آمال حضرت شاه
خلافتپناه است از پردهٔ تقدیر صورتپذیر گشته که سبب رفاهیهٔ
خلق کثیر شد تفصیل اینحال وتبیین این مقال آنکه ذوالفقار
چون بسیاری از اعیان طائفهٔ موصلورا بقتل آورده بود بازماندگان
آنطائفه درین اندیشه بودند که هنگام فرصت در مقام انتقام درآمده
دستبردی بنمایند اتّفاقا در ایّام محاصره روزی علی بیگ نامی
که از نزدیکان ذوالفقار بود آنجنابرا بر بستر راحت در حجره
خفته دید فرصترا غنیمت شمرده باتّفاق برادر خود با شمشیرهای
کشیده بر سر آن عاصی گمراه میروند وبیملاحظه ضربتی دو اورا

1) Metr. متقارب.

بدنخواه میسازند ودر ساعت سر سرکشش را بر سر نیزه کرده بر
بروی حصار که مقابل دولتخانهٔ پادشاه کامکار بود نصب مینمایند
در آنحال (Fol. 61) غریبو از تابعان ویکجهتان ذوالفقار برآمده از
غایت حیرت واضطرار هر کس بطرفی فرار نمودند وعلی بیگ
کیفیّت واقعهرا معروض درگاه شاهی نموده جوهه سلطان بموجب
فرمان با جمعی از امرا وارکان دولت سوار شده بدرون حصار بغداد
شدند تابعان وهواخواهان ذوالفقار که در شهر وبازار ظاهر ومختفی
بودند مجموع را بتیغ سیاست از هم گذرانیدند شعر

[1] بکشتند گردان کشورستان بتیغِ سیاست بسی ترکمان
شد از خونِ دشمن زمین لعلفام نهنگان ازینسان کنند انتقام

چون شهر وحصار بغداد از وجود مفسدان بیباك وصافی گشت
ایالت بغدادرا بمحمّد خان شرف الدّین اغلی که از طائفهٔ تکّلو
بود تفویض نمودند وعلی بیگ ذوالفقارکش منظور نظر عاطفت
واحسان گشته رتبهٔ امارت یافت وبخطاب علی سلطانی موسوم
گشت چون خاطر اشرف اعلی از شهر بغداد ومملکت عراق عرب
[2][آسوده] گشت رایات نصرتنشان بطرف عراق عجم روانشدند بعد از
وصول بآن دیار چند روزی مابین قزوین وابهر در موضع قروه [3]وپرسجین
نزول اجلال فرمود وچون یکماهی از فصل خریف بگذشت وهنگام
ظهور سرما ودستبرد لشکرستا نزدیك رسیده موکب همایون بعزم
قشلاق متوجّه باب الجنّهٔ قزوین گردید

ذکر توجّه رایات نصرتنشان نوبت ثانی بصوب خراسان در زمانی
که حضرت شاه خلافتپناه متوجّه بغداد شد وخبر مخالفت ذوالفقار
در بخارا بسمع عبید خان رسید تصوّر نمود که این فتنه امتدادی
خواهد یافت وتوجّه رایات نصرتآیات بصوب خراسان دیگر صورت

1) Metr. متقارب. 2) Ergänzt. 3) Hs. پرسین.

نخواهد بست بنابر اندیشهٔ باطل وخیال محال ازبکان بی
سر وپارا از اطراف واکناف ولایات (Fol. 61 r.) ما وراء النّهر فراهم
آورده از آب آمویه عبور نمود وتا فتح شهر هرات در هیچ مقام آرام
نگرفت بعد از وصول بحوالئ هرات دست بنهب وغارت برآورده از
شرائط بیدادی دقیقهٔ نامرعی نگذاشت وطریق آمد شدرا بر ساکن
آنشهر مسدود گردانید چون مردم هرات از رنج وتعب محاصره
وبیدادئ[1] زمان سابق آسوده نشده بودند واز آن پریشانی بالکلّیه
فارغ نگردیده لاجرم از ظهور محاصرهٔ لاحق بغایت متأثّر گشتند
ومکرّر مسرعان بپایهٔ سریر گردون‌مکان فرستاده اظهار پریشانئ احوال
رعایا ولشکری نمودند چون زمام اختیار حضرت شاه خلافت‌پناه
در آن زمان در کفّ اقتدار جوهه سلطان بود وآنجناب برفتن
خراسان ومحاربهٔ اوزبکان اصلا مائل وراغب نبود بنابرین مهمّات
آنمملکت‌را بتعیین[2] نغل میگذرانید تا آنکه امرای اطراف وبعضی از
امیران استجلو که در گیلان بودند بنابر خوفی که از جوهه سلطان
در خاطر داشتند بدرگاه عالم‌پناه نمی‌آمدند ایشانرا استمالت
ودلجوئی داده با خویش موافق گردانید وبعد از آن بتهیّهٔ سفر
خراسان مشغول گشت امّا رسولان وقاصدان سام میرزا وحسین خان
چون از درگه پادشاه عالمیان بینیل مقصود مراجعت نمودند واز
عدم توجّه جوهه سلطان بصوب خراسان سخنان بعرض رسانیدند
حسین خان از ضبط ودارائی حصار هرات مأیوس شده دانست
که غرض جوهه سلطان جز این نیست که ایشانرا بدست ازبکان
گرفتار سازد ودر غم بلا افتاده صلاح حال در آن دید که با عبید
خان صلح کند بشرط آنکه از سر راه ایشان برخیزد تا آنجماعت
شهررا خالی ساخته با اهل وعیال خود چند مرحله طیّ فرمیند

1) Hs. بیدانی. 2) Hs. ودعل.

بعد از آن عبید خان بازگشته هراترا متصرّف شود حسین خان
با حضرت سام میرزا واعیان سپاه مشوره نموده اینمعنیرا
خاطر(Fol. 62)نشان نمود مجموع برین امر متّفق شده کبر اسحق
که یکی از اعیان اهل هرات بود نزد عبید فرستادند واز بدی
الضّمیر خویش اورا خبر دادند عبید که سالها در آرزوی چنین
روز بود فی الفور مبانیٔ عهد ومیثاقرا استحکام داده از ظاهر هرات
کوچ نمود وچند منزل بعقب نشست سام میرزا وحسین خان با سائر
لشکر واغرق از هرات بیرون رفته از راه کچ ومکران بطرف کرمان
روان شدند وبعد از وصول بکرمان چون چند روزی از تعب سفر
ورنج راه آسوده گشتند بصوب شیراز توجّه نمودند امّا عبید خان
چون هراترا از وجود مخالفان خالی دید بمراد خاطر بدار
السّلطنهٔ هرات درآمده در باغ مراد نزول نمود وسلطنهٔ خراسانرا
بخاطر خود قرار داده بفراغبال بنشست وبدانست که هنوز جاگرم
نکرده برخواهد [1]خاست محصّل کلام آنکه حضرت شاه گردون
غلام در تابستان سنهٔ [2]سبع وثلثین وتسعمائة از ییلاق ساوج بلاغ
بعزم سفر خراسان بحرکت درآمده کوچ بر کوچ میرفت   شعر

[3]روان بادپایان آتش‌نهاد   بگرمی چو آتش بتندی چو باد

چون چند مرحله از مراحل آن سفر طی شد وموکب همایون
بارض خراسان رسید منهیان درگاه گردون[4]اعتلا خبر خروج سام
میرزا وحسین خان از هرات وصلح نمودن با عبید خان بذروهٔ
عرض اعلی رسانیدند خاطر مبارک حضرت شاه خلافت‌پناه از
استماع اینخبر مکدّر وپریشان شده بسرعت هرچه تمامتر روان
شدند وچون آوازهٔ وصول موکب گیتی‌ستان بولایت خراسان بسمع

1) Hs. خواست. 2) Der Zug fällt in das Jahr 936. 3) Metrum متقارب. 4) Hs. اعتیلا.

عبید خان رسید با وجود متنت وحصانت هرات که سنبه خود
محاصرهٔ آنحصار نمود ودمند آرزویش هرگز بکنگرهٔ تسخیر آن
نرسیده در این وقت نتوانست که در آن شهر وحصار ثبت قدم
ورزیده آنجارا نگهدارد واز غایت قلق واضطرار دست از شهر
وحصار بازداشته (Fol. 62 r.) طریق فرار اختیار نمود وتا لندرهٔ رود
جیحون در هیچ [موضع] مقام نگرفتند ببیت

زپرواز آن باز فرخنده‌فر بگوش عدد چون رسید اینخبر [1]
در چاه بر خویشتن بازکرد کبوترصفت عزم پرواز کرد

چون خبر فرار خصم بی‌تدبیر بسمع مبارک حضرت شاه کشورگیر
رسید بسعادت وکامران متوجّه دار السّلطنهٔ هرات شده در باغ زاغان
نزول اجلال فرمود وچون خاطر مبارک حضرت شاه خلافت‌پناه از
جانب سام میرزا وحسین خان که در شیراز بود جمع نبود بندبیرین
در ولایت خراسان زیاده توقّف نتوانست نمود لاجرم برادر اعیان
خودرا [ابو] الفتح بهرام میرزارا که بر سائر برادران حضرت شاه
خلافت‌پناه سمت رجحان داشت بایالت شهر هرات نصب نموده
غازیخان تکلورا بتتبکئی او بگماشت وبعد از نسق مصالح رعیت
وبرایا در زمستان سنهٔ مذکور از راه بیابان طبس عازم دار العبادهٔ
یزد شد وبعد از قطع مراحل یکبفته در یزد توقّف نمود از آنجا
بعزم قشلاق باصفهان رفتند از واقعات آن سال آنکه سیّد نعمت
اللّه علی بنابر عداوت حضرت مجتهد الزّمان شیخ علی عبد
العلی از مسند صدارت عزل شده بطرف حلّه رفت وآن منصب
بوجود شریف امیر غیاث الدّین منصور که از وفور اشتهار واز
تعریف وتوصیف مستغنی است زیب وزینت پذیرفت وحضرت
شیخ وهمیر در آن سفر ملازم رکاب [ظفر]انتساب بودند

1) Metrum متقارب.

ذکر کشته شدن جوهه سلطان بدست حسین خان در زمستان
سنهٔ مذکور که اردوی کیهان‌پوی در خطّهٔ اصفهان قشلاق فرموده
بود جنب سام میرزا وحسین خان در شیراز رحل اقامت افکنده
بودند در آن ایّام چند مرتبه مردم سخندان چرب‌زبان از پیهٔ سریر
گردون‌مدار بطلب سام میرزا وحسین خان به شیراز فرستادند چون
حسین خان از جانب جوهه سلطان خائف وهراسان بود در توجّه
بدرگاه اعلی تأخیر وتسویف مینمود (Fol. 63) وبمعاذیر[1] نادلپذیر
تمسّک میجست وچون قهرمان طبیعت قوای نامیه‌را بحرکت درآورد
وسلطان بهار با لشکر گل وازهار روی به بساتین جنّت‌آئین نهاد
حضرت شاه خلافت‌پناه با سپاه نصرت‌دستگاه بعزم ییلاق گندمان
که واقع است در نواحیٔ[2] اصفهان روان شد واز آنجا باز مردم
اعتباری بطلب سام میرزا وحسین خان فرستاده خاطر ایشانرا
بعهد وپیمان مطمئنّ گردانیده از شیراز به ییلاق گندمان آوردند
بعد از وصول ایشان بنواحیٔ اردوی همایون مجموع امرا وارکان
دولت واعیان حضرت برسم استقبال قیام واقدام نمودند وچون سام
میرزا وحسین خان بتقبّل بساط جلالت‌مناط مشرّف گشتند
حضرت شاه خلافت‌پناه دست سام میرزا گرفته برادران محسبه
بدرون سراپردهٔ سپهراعتلا شدند ومدّت سه چهار روز سام میرزارا
بیرون نگذاشتند چون با حسین خان پریشان عهد نموده بودند
که سام میرزارا از وی جدا نسازند وهمچنان بتدبکی او منسوب
باشد در اینوقت حسین خان پریشان‌خاطر وآشفته‌ضمیر گشته
در قلق واضطراب افتاد وهمواره شرائط حزم واحتیاطرا مرعی
میداشت گویند جوهه سلطان در خیال گرفتن وکشتن حسین خان
بود وداعیه نموده بود که در همان ایّام طرح ضیافتی افکند ودر آن
مجلس اورا با تبعان بگیرد وحسین خان اینمعنیرا بفراست

1) Hs. بمعذیر تادلپذیر. 2) Hs. نواحی.

دریافته بود وپیوسته در اندیشهٔ آن روز بود از خواجه نور الدّین
محمّد اصفهانی که مستوفی شد که یکروز قبل از آنکه مجلس
ضیافت منعقد گردد جوهر سلطان امیر جعفر ساوجی وخواجه
اردقرا بمنزل حسین خان فرستاده اورا خبر دادند که فردا سلطان
میخواهد که شمارا ضیافت فرماید باید که لحظهٔ قدم رنجه
نمائید حسین خان از روی اکراه واجبار قبول اینمعنی نموده مشار
الیهمارا بازگردانید ودر خلوتی که در بیرون خیمه بسته بود بعضی
اقوام واعیان سپاه خویش‌را بخواند (Fol. 63 r) واز بدقی الضّمیر
جوهر سلطان شمّهٔ بدیشان اظهار نمود وآنجماعت از استماع آنخبر
بغایت متحیّر ومضطرّ شده گفتند حالا تدبیر اینکار چیست حسین
خان گفت (1 فرار ازین ورطه بر وجه اسلم اصلاً میسّر نیست زیراکه
همه زن وفرزند همراه داریم با اینهمه کثرت بیرون رفتن متعذّر
است ویک امروز مرا فرصت است زیراکه فردا مجلس ضیافت ترتیب
مینمایند وغرض ازین ضیافت گرفتن وکشتن منست   شعر

(2 یک امروز است مرا نقدِ ایّام   بر وهمِ عهدی نیست تا شام

آنچه مرا بخاطر میرسد آنست که مجموع سپاه که با من یکدل
ویکجهت (3 از مسلّح ومتکمّل ساخته چون نصفی از شب بگذرد
بر سر خیمه وخرگاه جوهر سلطان رویم ودست بمحاربه ومضاربه
برآوریم شاید بمقصود خویش فائز شده شرّ اورا از خویش مندفع
گردانیم واگر احیاناً تیر آرزو بهدف مراد نرسید باری بمردی کشته
شده باشیم به از آنست که مرا دست‌بسته بکشند همگنان رأی
حسین خانرا پسندیده هفت کس درین امر با او متّفق شدند
وقسم یاد نمودند که در این کار تقصیر وقصور جایز ندارند
حسین خان آنچه در خزانه داشت از نقد وجنس بلشکریان

1) Hs. قرار.   2) Metr. هزج.   3) است (?)

تقسیم نموده به هفتصد سوار مکمّل یکدل هنگام سحر که محلّ طلوع
فتح وظفر است توکّل بر کرم کردگار کرده بر سر خیمه وخرگاه جوهه
سلطان رفته دست بکارزار برآوردند جوهه سلطان از وقوع آنحادثه
آگهی یافت از عقب سراپرده خودرا ببیرون افکنده متوجّه دولتخانهٔ
شاهی شد وحسین خان نیز با جماعت خود از عقب سراپردهٔ
خصم بحوالیٔ دولتخانه رفته آغاز تیرباران کردند غوغا وآشوب
عجب در اردوی کیهان‌پوی افتاده هیچکس‌را از ترک وتاجیک بر
حقیقت آن قضیّه اطّلاع نداشت عاقبت جوهه سلطان بدست
قورچیان شاملو که با حسین خان در آن امر همدستان بودند
بیرون دولتخانه کشته شد وحسین خان چون بمقصد خود
فائز گردید (Fol. 64) قبل از آنکه امرای تکّلو وپسران جوهه سلطان
بیکجای جمع آیند عنان یکران‌را از آن معرکه برگردانیده یکمنزل
بطرف شیراز روان شد وچون خورشید خاور سر از دریچهٔ سپهر
اخضر بیرون آورد وعالم‌را بفرّ طلعت خود نورانی گردانید پسران
جوهه سلطان با سائر امرای تکّلو قریب ده هزار سوار جرّار مکمّل
از عقب حسین خان روان شدند اردوی انوس حسین خان‌را که
در حوالیٔ اردوی اعلی سعیٔ دل نموده بودند باجاروب نهب وغارت پاک
رُفتند چون جوهه سلطان که عمدهٔ آنجماعت بود کشته شده بود
وحسین خان از آن معرکه ببیرون رفته امرای تکّلو در قدم باز افتاده
صلاح در مراجعت دیدند چون جمیع طوائف مثل استاجلو
وذوالقدرلو وافشار دشمن جوهه سلطان وطبقهٔ تکّلو بودند درینوقت
از هر طرف از استقبال آنطائفه کوشش مینمودند بنابرین بندک
روزی پسران جوهه سلطان وامرای بزرگ که از آن طائفه بودند از
بیم اعدای وافر پر شوکت دست از هم داده اکثری بطرف بغداد
رفتند وبمحمّد خان شرف الدّین اغلی که از آنطائفه بود متوسّل
شدند چون اردوی شوکت واستیلای طائفه تکّلو در هم شکست امرا

وارکان دولت از جمیع طوائف صلاح در آن دیدند که منصب امیر
الامرارا بحسین خان تفویض نمایند مجموع متّفق شده صورت‌حال‌را
معروض درگاه شاهی گردانیده از برای حسین خان اسپ وخلعت
خاصّه با نشان امیر الامرای فرستادند وآنجنابرا باعزاز واحترام
تمام آورده بر جای چوهه سلطان نشانیدند حسین خان چون
بر مسند امیر الامرا مستقلّ گشت امیر جعفر ساوجی وخواجه اردق
که یکی وکیل ویکی وزیر چوهه سلطان بودند وقریب ده سال جمیع
مهمّات مالی وملکیٔ عراق وآذربایجان وفارس وخراسان بوقوف این
دو کس سامان می‌پذیرفت ومال واسباب فراوان در سرکار ایشان جمع
شده بود بگرفت وآنچه در ظاهر ونهان داشتند (Fol. 64 r) از ایشان
بستدند وامیر جعفررا بکشت وخواجه اردق در زیر شکنجه وائذا
بمرد وجای میر جعفررا بمحمد بیک نوری کمال اصفهانی رجوع
نموده امّا حضرت شاه خلافت‌پناه در قتل میر جعفر ساوجی از
حسین خان باجان رنجید وامر فرمود که نعش سیّد مظلوم‌را بری
مقدّس کربلا بردند حسین خان نیز بطریق چوهه سلطان در صدد
ترتیب وتقویت طائفهٔ خود شد خلاصه ولایت‌را بقطع امرای
شاملو مقرّر داشت وحضرت شاه خلافت‌پناه‌را در امر سلطنت چندان
دخلی نمیداد واز وقائع آن سال آنکه امیر غیاث منصور از منصب
صدارت عزل شده بشیراز رفت وآن منصب بوجود شریف شاه معزّ
الدّین محمّد اصفهانی مزیّن گشت ودر این سال اولامه سلطان
بسبب آنکه تربیت‌کردهٔ چوهه سلطان بود وامیرالامرای ولایت آذربایجان
باو مفوّض بود از جانب حسین خان خائف شده عصابهٔ عصیان
بر پیشانیٔ طغیان بسته از وان بتبریز آمد وارادهٔ گرفتن داروغهٔ تبریز
نموده اسپهای خاصّهٔ شاهی که در آنشهر بود متصرّف شد ونیزدان
خاصّهٔ شریفه که جهت طلادوزی بطلادوزان سپرده بودند مجموع‌را
بملازمان خود بخشید وخیمهٔ منقّش شاهی‌را از خویش نصب

نموده واموال اهل اردورا که در تبریز بود کرد چون اینخبر بسمع
جلال وتدارک عزّ واقبال رسید رایات عالیت بصوب تبریز مستعلی گشتند
جمعی از امرا وسران سپاهرا از برای دفع آن عاصی گمراه از مقدّمه
نمرد نمودند چون خبر توجّه موکب همایون بصوب تبریز ونامرد
نمودن امرا بولامه رسید از بیم جان فرار بر قرار اختیار کرده بطرف
روم روان شد ودر اصل آنجناب مرد مزوّر مفتن بود چون بدیار روم
رسید بحسن تدبیر ولطف تقریر با ابراهیم پاشا که عمدهٔ پاشایان
خونکار روم بود مصاحب شده پیکر تسخیر بلاد عجمرا بسهل وآسان
در نظر جلوه داد (Fol. 65) وگفت اکثری امرای قزلباش درین امر با
من متّفق اند اگر پاشا بآنجانب متوجّه شود من متعهّد میشوم
که آنمملکترا مسخّر سازم ابراهیم پاشا بتقریب او از راه رفته ولایت
[1]بدلیسرا باولامه داد واورا با لشکر آراسته بر سر شرف بیک کرد
که والیٔ مملکت بدلیس بود فرستاد شرف بیک چون تاب مجادله
باولامه نداشت فرار نموده بدرگه حضرت شه خلافت‌پنه آمد

[2] (Fol. 74) ذکر گرفتار شدن والیٔ جیلان رشت بدست حضرت

شه خلافت پنه وخلاصی قضی جهان ورسیدن بمرتبهٔ وکالت
سبب زوال دولت واقبال مظفّر سلطان وموجب استئصال دودمان
او آن شد که در مرتبهٔ اوّل که خواندکار روم به تبریز آمد وهنوز
حضرت شاه خلافت‌پنه در خراسان بود که مظفّر سلطان بوسوسهٔ
شیطان حقوق آبا واحسان دودمان حضرت شه خلافت‌پناهرا بر طاق
نسیان نهاده از جیلان با تحف وهدایای فراوان بعزم ملاقات
خواندکار متوجّه تبریز شد وبعد از وصول باردوی رومیّه آرزوی
انواع افساد بظهور رسانیده ایشانرا بر تسخیر ملک عجم واستئصال
دودمان علیشان حضرت شه ستارهٔ چشم ترغیب وتحریص نمود

1) Hs. zwei Mal تفلیس: رفته korr. aus راهمه. 2) a. 942 H.

وخواندکار بعد از اطّلاع بر ناسپاسی وحقّ ناشناسیٔ او سخنان
اورا چندان اعتباری ننهاد بلکه زبان بمذمّت وتوبیخ او برگشاد
ومظفّر سلطان چون خودرا از نظر اعتبار ساقط دید از کردار
ناصواب پشیمان شد لاجرم خائب وخائف باز گشته میل ولایت
خویش نمود وچون بنواحیٔ جیلان رسید امیره خانم که وند امیر
رستم وحاکم ولایت کوتوم بود بنابر عداوت قدیم که با مظفّر
سلطان داشت سر راه بر وی گرفته بسیاری از مردم اورا بقتل رسانید
وخزانه واموالش‌را غارت کرد مظفّر سلطان شکسته وپریشان چون
بولایت خویش رسید سلطان حسن که والیٔ ولایت لاهیجان بود
چون بر پریشانیٔ خصم مطّلع گردید فرصت‌را غنیمت شمرده
(Fol. 74 r) با سپاه جنگجوی پرخاشجوی متوجّه مملکت رشت
شد مظفّر سلطان که همیشه برین طائفه غالب می‌آمد در اینوقت
بسبب پریشانیٔ احوال وقلّت لشکر قوّت مقابله ومقاتله در حیز
مکنت خود ندید وصلاح در صلح دانسته قاضی جهان قزوینی که
از غایت اشتهار واز تعریف مستغنی است واز ابتدای فتنهٔ کپک
سلطان در جیلان در محبس مظفّر سلطان محبوس بود چنانچه
در حالات گذشته مسطور شد درینولا مظفّر سلطان اورا از حبس
بیرون آورده برسم رسالت نزد سلطان حسن فرستاد که بلطف تقریر
وحسن تدبیر آن فتنه‌را تسکینی دهد قاضی جهان چون از دست
آن ظالم ستمگر که سابقا از بدخلقی وآزارها کشیده بود واهانت
بسیار دیده خلاص شد اینمعنی‌را فوزی عظیم دانسته شکر باری
عزّ اسمه بتقدیم رسانید وبعد از وصول بمعسکر سلطان حسن آنچه
گفتنی بود معروض گردانید سلطان حسن مقدم عزیز آن سیّد
بزرگواررا باعزاز واکرام تلقّی فرموده بعد از شرائط لطف واحسان
آنجناب‌را بپایهٔ سریر گیتی‌مدار شاهی روان گردانید وخود با سپاه
بسیار از پیاده وسوار بر سر مظفّر سلطان تاخت ورایت شوکت

واستقلال در آنمملکت برافراخت مظفّر سلطان از غیبت حیرت
واضطرار دفائن وخزائنی که داشت بر زورقی نهاده از راه دریا فرار
اختیار نموده بطرف [1]مازندران رفت در مرتبهٔ دوم که خواندکار روم
بعراق آمده بود وهرج ومرج بحال مملکت راه یافته آنجناب
[1]بمازندران آمده در جزیره که بنام داوار مشهور است ساکن شد
وشخصی را نزد آقا محمّد والئ مازندران فرستاده از [2]وی استعانت
خواست آقا محمّد در رعایت ومراقبت او کوشیده در صدد امداد
وهمراهی بود که در آن اثنا خبر معاودت خواندکار بصوب روم
واستیلای (Fol. 75) حضرت شاه خلافت‌پناه بسمع دور ونزدیک وترک
وتزیک رسید آقا محمّد از سطوت شاهی اندیشه کرده نتوانست که
مظفّر سلطان را در ذیل جماعت خویش نگهدارد لاجرم آنجناب را
غدرخواسته گفتند قبل از آنکه نوّاب درگاه شاهی از وصول تو
بمازندران آگاهی یابند مناسب آنست که ازین دیار سفر اختیار کنی
آنجناب از وفور حیرت واضطرار باز بر سفینهٔ ادبار نشسته خواست
که بطرف [3]اخرعه وآنحدود بیرون رود از آنجا بجانب ما وراء
النّهر رفته بعبید خان متوسّل گردد که در آن اثنا صرصر قهر الهی
کشتی عزیمت اورا بساحل شروان انداخت وسلطان خلیل که والی
بستقلال شروان بود مقدم آنجناب را باعزاز واکرام تلقّی نموده جناح
حمایت بر فرق او [4]بگسترانید چون عمر ودولت مظفّر سلطان
بر نهایت رسیده بود از برگشتگئ طالع او سلطان خلیل بعد از
شانزده روز از دار فنا رحلت فرموده بملک بقا خرامید وپریخان
خانم که همشیرهٔ حضرت شاه خلافت‌پناه وحلیلهٔ جلیلهٔ خلیل
بود آنجناب را بگرفت وموکّلان اگاه بر وی بگماشت ودر روز این
خبر را بپایهٔ سریر سلطنت‌مصیر فرستاده از درگاه خلافت‌پناه اشارت
علیّه بنفاذ پیوست که آنجناب بر سبیل استعجال بدرگاه فلک

1) Hs. مزندران. 2) Hs. از روی. 3) Vergl. B 44, 646.
4) Hs. بگستردانید.

مثل فرستند مهد علیای بموجب فرمان مظفّر سلطانرا همراه موکّلان
آگاه روانهٔ درگاه عالمپناه نمود در روزیکه اورا بحوالیٔ تبریز رسانیدند
فرمان قضاجریان (عرض[1] صدور یافت که جمیع مسخرگان ومردم
بی‌اعتبار واوباشان تا بازار با لباسهای بوالعجب باستقبال آن مدبر
ناسپاس بیرون روند مسخرگان ومردم بی‌اعتبار بموجب فرمان
نوّاب کامکار باستقبال بیرون رفتند آنجنابرا بخواریٔ تمام بشهر
درآوردند ودر جمیع کوچه ومحلّات سیر فرمودند وبعد از آن در
قفصی که از برای او ترتیب داده بودند نشانیده در درون گنبد
قیصریّه (Fol. 75 r) برکشیدند یکشب ویکروز در قفص مذکور
معلّق آویخته بود حضرت شاه خلافت‌پناه با برادران کامکار وامرای
ذوی الاقتدار در آن گنبدی که در زینت بزرگی از فلک دوّار نشان
میدهد بصحبت وطرب مشغول بودند وچون بسط نشاط مطوّق
گشت فرمان همایون شرف نفاذ یافت که کرک براوان جهت مظفّر
سلطان (خلقی[2] ترتیب دهند وبعوض پنبه در درون او داروی نیک
برسازند چون (خلقی[2] بدینگونه مرتّب گشت سلطانرا از قفص
بیرون آورده مخلّع ساختند وباز در همان قفص کرده در میدان
صاحب آباد بر بالای منار (فَاعْتَبِرُوا[3] يَا أُولِي الْأَبْصَارِ برکشیدند
وچون قفص قالب سلطان ببالای منار نزدیک شد شراره از آتش غضب
در آن قفص انداختند بمنطوق (فَذُوقُوا[4] الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ
بجزای کفران نعمت گرفتار گشت وقضای جهان که سابق بدست
مظفّر سلطان گرفتار بود وتحمّل ایذا وجفای او مینمود دربینولا
بحکم کریمه (فَإِنَّ[5] مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا زینت ودولت
یافته ومنظور نظر عاطفت واحسان وغریق بحر مرحمت وامتنان
نوّاب شاهی شد بلی   شعر

---

1) Hs. عرضدور یافت. 2) خلعتی (?); نیک ist unpunktirt in der Hs. 3) Sûre 59, 2. 4) Sûre 3, 102. 5) Sûre 94, 5. 6.

[1] وصالِ دوستْ طلب میکنی بلاکش باش
که خار وگل همه ب یکدگر تواند بود

(Fol. 76) ذکر مخالفت سام میرزا [2] واغریواز خان ورفتن ایشان

بطرف قندهار وکشته شدن اغریواز ومعاودت سام میرزا بجانب خراسان
در حالات گذشته بوضوح پیوست که حضرت شاه خلافت‌پناه در
وقتیکه سام میرزا واغریواز خان‌را بایالت شهر هرات تفویض مینمود
بعضی از امرا وارکان دولت عرضداشتند که در وقتیکه چنین سام
میرزا واغریوازرا که از نفاق بدشمنی خالی نیستند در دار السّلطنهٔ
هرات گذاشتن مصلحت نیست حضرت شاه دین فلک‌جناب
جوابدادند که کرم که در میان درخت است درخت‌را مضرّت
میرسند ودر بیرون درخت هیچ مضرّت نمیتواند رسانید اوّلی
آنست که هر که با ما نفاقی در خاطر داشته باشد در هرات بگذریم
عاقبت اغریواز آنچه در باطن داشت ظاهر ساخته در همانسال
رایت مخالفت برافراخت وعلم شومت خویش‌را بکفران نعمت
نگونسار ساخت شرح اینحال وتبیین این مقال آنکه چون اغریواز
از طائفهٔ حسین خان بود وتربیت ازو یافته بود چون خبر قتل
حسین خان در هرات بسمع او رسید توهّم بیجایکه بخاطر خود
راه داده بسودای محال اندیشهٔ تسخیر ولایت کابل وقندهار
بخاطر خود قرار داد وداعیه داشت که آنولایت‌را در حیطهٔ ضبط
وتسخیر درآورد وسام میرزارا در آن دیار بر تخت سلطنت بنشاند
وخاطر خویش‌را از دغدغهٔ که از جانب شاه خلافت‌پناه داشت
برهاند چون این اندیشهٔ دور از صواب در خاطر آنجناب رسوخ
پذیرفت وایالت ولایت کابل وقندهاررا بتسخیر بلاد زابلستان
وهندوستان در ضمیرش قرار گرفت در شهور سنهٔ اثنی واربعین

1) Metr. مجتثّ. 2) Vgl. Band 44, Seite 594 Note 4.

وتسعمائة باختيار دست از دار السّلطنهٔ هرات وحصار باستوار
آنجا باز داشته (Fol. 76r) مركز دولت‌را وداع فرمود وصوفيان
خليفه‌را كه هم از طائفهٔ شاملو بود بايالت وحكومت آنشهر نصب
نمود وخود با قريب سه چهار هزار سوار جرّار در ملازمت شاهزاده
كامكار سام ميرزا بطرف قندهار روان شد بعد از طئّ منازل ومراحل
چون بنواحیٔ قندهار رسيدند خواجه كلان كه از جانب ميرزا
كامران حاكم قندهار بود بر داعيهٔ عزيمت اغرلواز خان آگاهی
يافته در استحكام برج وباری وحصار قندهار سعیٔ بليغ بظهور
رسانيد ودر روز مسرعان بجانب لاهور نزد بميرزا كامران فرستاده
اورا از وقوع آنواقعه خبر داد واغرلواز چون با لشكر جرّار بر شهر
قندهار نزول نمود كمند تدبير بر كنگرهٔ تسخير حصار مذكور
افكنده ولايات‌را متصرّف شد ودست بهم گونهٔ بيحفاظی برآورد
وچون چند گاهی برينمنوال در آن ديار اوقات گذرانيده آوازهٔ توجّه
ميرزا كامران با لشكر فراوان بطرف قندهار شائع گشت اغرلواز
باستماع اينخبر دست از محاصره كشيده اردوی خودرا در دو سه
روز قندهار كه بجانب خراسان بود فرود آورده ميدان وسيع هموار
از برای محاربه وكارزاررا اختيار نمود ومنشمر جنگ وپيكار گرديد
اغرلواز چون شجاع دلير بود در بسالت وشجاعت عديل ونظير
نداشت وبا گروه اندك خودرا بر لشكر بسيار ميزد ودر خراسان با
جنود اوزبكان مصافّها داده بود وكارهای نمايان كرده امّا بسيرتی
اعتدال (¹نبود در معارك شرائط حزم واحتياطرا مرعی نميداشت
واز حفظ نفس خويش بغايت غافل وذاهل بود درينوقت با آنكه
لشكر چغتای اضعاف مضاعفه بر سپاه او زياده بودند تجويز محاربه
ومقابلهٔ ايشان نمود وچون التقای فريقين دست بهم داد ونيران
قتال بشتعل درآمد اغرلواز خان چون با ولی نعمت عزم مخالفت

1) Hs. بود.

نموده (Fol. 77) بی‌استصواب نوّاب اعلی خراسان‌را گذاشته بقندهار
آمده بود با وجود شجاعت ودلیری کاری از پیش نتوانست برد
ودر روز محاربه با وجود نشای غرور مست شراب انگور هم بوده
در حملهٔ اوّل اسپش در میدان کارزار بسر درمی‌آید وآنجناب از
اسپ جدا شده بر زمین افتد ودیگر محالّ سوار شدن نمیشود
اعدا از اطراف وی درآمده اورا دستگیر میکنند وشعلهٔ حیاتش‌را
به تیغ آبدار فرو مینشانند چون اغریواز بدست مخالفان گرفتار
شد وشکست بر لشکر قزلباش افتاد بقیّة السّیف در رکاب سام میرزا
بصوب خراسان روان شدند چون صوفیان خلیفه شهر هرات‌را
حسب الحکم نوّاب جهان‌پناه در حیطهٔ ضبط وتصرّف درآورده بود
ظاهر بود که سام میرزارا بیرخصت حضرت شاه خلافت‌پناه در آن
شهر راه نخواهند داد بنابرین سام میرزا بحصار طبس ساکن شد
واز (1 غیبت خجالت عریضهٔ بدرگاه عالمپناه فرستاده اظهار آن نمود
که مرا از حرکت شنیعی که از اغریواز خان در وجود آمده اختیاری
نبوده مرا بعنف از هرات بیرون برده اند حضرت شاه خلافت‌پناه
چون بر مضمون عریضهٔ مذکور بدرگاه عالمپناه مطّلع گردید فرمان
مشتملبر استمالت ودلجوئی برادر نوشته با اسپ وخلعت خاصّه
نزد او فرستاد وخاطر پریشان اورا بلطف تقریر ومواعید دلپذیر
تسلّی داد ودر آن اثنا اشارت علیّه بنفاذ پیوست که محمّد خان
شرف الدّین اغلی تکّلو در (2 ملازمت شاهزادهٔ کامگار ذوی الاقتدار
سلطان محمّد خدابنده از راه یزد بجانب طبس روان شود وحصار
طبس‌را که سام میرزا با تابعان در آنجا ساکن اند احاطه نموده
نگذارد که احدی بطرف از اطراف بیرون رود شمّهٔ از حالات محمّد
خان شرف الدّین اغلی در سابق مذکور شده بود تفصیل احوال
آنجناب چنان است که در زمانی (Fol. 77 r) که خواندگار روم

1) Hs. غلب. 2) Hs. ملازمت.

با لشکر قضاهجوم از سلطانیّه متوجّه بغداد شد محمّد خان
حسب الحکم حضرت شاه عالمیان دست از ضبط ودارائی حصار
استوار بغداد وسائر عراق عرب باز داشته از راه جزیره بصوب
عراق عجم آمد وحضرت شاه خلافت‌پناه آنجناب‌را منظور نظر
عاطفت واحسان گردانیده خطّهٔ اصفهان‌را با توابع ومضافات بتیول
او ارزانی داشت وبعد از چند گاه پایهٔ قدر ومنزلت او بمنصب
اتابکئ شهزادهٔ عالیشان رفیع المکان سلطان محمّد خدابنده
بلند ساخته همّت بر تربیت وی بگماشت وچون در آن اوان از
طائفهٔ تکّلو به بنابت شان وعلوّ مکنت ومکان مثل محمّد خان
دیگری نبود از بزرگان وامیرزادگان آنطائفه که بعد از قتل جوهه
سلطان مستأصل وپریشان در زاویهٔ نادمی بسر میبردند درینوقت
در ظلّ حمایت او درآمده آنجناب‌را جمعیّت تمام دست داد
چنانچه محسود جمیع امرا وارکان دولت شاهی شد ودر آخر
ایالت ولایت مملکت خراسان وحکومت دار السّلطنهٔ هرات بآنجناب
مفوّض گشت وسالها در آن دیار رفاهیت‌آثار بعاقبت ورفاهیت اوقات
گذرانید چنانچه از حالات آینده بوضوح خواهد پیوست انشاء اللّه
تعالی بالجمله محمّد خان بموجب فرمان در رکاب ظفرانتساب
شهزادهٔ عالیشان از راه یزد وطبس متوجّه دیار خراسان شده در شهر
شهر طبس نزول نمود وطریق آمد وشدرا بر سام میرزا وتابعان
مسدود گردانید

ذکر توجّه عبید خان بصوب خراسان وکشته شدن صوفیان
خلیفه ومسخّر شدن شهر هرات بدست اوزبکان وآمدن حضرت
شاه خلافت‌پناه نوبت چهارم بدار الملک خراسان وهزیمت نمودن
عبید خان در زمانی که سام میرزا واغریواز خان باختیار دست
از ایالت شهر هرات (Fol. 78) باز داشته عزم قندهار شدند عبید

خانرا باز سودای فاسد وطمع خام بر آن داشت که مملکت
خراسانرا مسخّر سازد در همان سال از جیحون عبور نموده
ظاهر شهر هرات در هیچ مقام توقّف نکرد وبعد از وصول بآن دیار
بطریق عادت دست بنهیب وغارت دراز کرده پرتاولان بهر طرف روان
گردانید امّا صوفیان خلیفه که در آنوقت دارائی شهر وحصار هرات
تعلّق بدو داشت مرد شجاع دلیر بود از نشای جنون نیز خالی
نبود چند مرتبه شبخون بر سپاه عبید خان زده بسیاری از
اوزبکانرا بقتل رسانید ودستبردهای مردانه نمود چندانکه عبید
نتوانست که هراترا محاصره نماید از آنجا کوچ کرده بجانب
مشهد مقدّس روان شد وصوفیان آن معنیرا حمل بر ضعف اوزبکان
کرده نشای جنون اورا بر آن داشت که از حصار بند هرات بیرون
رود وعبید خانرا تعاقب نموده هر جا که بدو رسد بمحاربه
ومضاربه اقدام نماید بدین اندیشهٔ فاسد با پنج ششهزار سوار جرّار
از هرات بیرون رفته از عقب خصم ایلغار کرد ودر موضع عبدل آباد
که از توابع نیشاپور است فریقین اتّفاق ملاقات دست داده حرب
عظیم در هم پیوست وچندان کشش واقع شد که شمشیر این
دل از بسیاریٔ آن خون گریست وزبان سنان چون سر زبان
سرخ گشت   شعر

بسی کشته گشتند کشتند نیز   تلف شد فراوان جوان عزیز[1]

بعد از کوشش وکشش بسیار سپاه صوفیان چون نسبت ب
مخالفان اندک بودند فرار بر قرار اختیار نمودند ودر آن صحرا
قلعه حصاری دیدند از روی اضطرار پناه بدانحصار بردند وبعد
از دو سه روز بدست مخالفان گرفتار شدند این قضیّه در زمستان
سنه اثنی واربعین وتسعمائة واقع شد عبید خان بعد از این فتح

1) Metr. متقارب.

روی توجّه بصوب هرات نهاد وچون (Fol. 78 r) در هرات حاکمی
ذی شوکتی نبود ارباب واهالی آنجا شهرا تسلیم نمودند چون
این خبر بسمع مبارک نوّاب جهانبانی رسید فرمان قضاجریان
شرف نفاذ یافت که عضد الدّوله البهیّه القاس میرزا با
بدر خان وشاه قلی سلطان استاجلو وخلیل سلطان ورساق وسایر
امرای سرحد از مقدّمه روان شده تا استراباد بروند واز جانب
دیگر شاهزادهٔ عالمیان اختر برج سلطنت واقبال گوهر درج ابهّت
واجلال سلطان محمّد خدابنده که در آن اوان سنّ شریفش از
سه سال تجاوز نکرده بود همراه محمّد خان شرف اغلی بصوب
طبس روان گردد ودر پی طبس توقّف نماید که اگر سام میرزا
خواهد که بطرفی از اطراف بیرون رود نگذارند وخدمتش را گرفته
بدرگاه عالمپناه آرند از عقب اینجماعت موکب همایون در اوائل
تابستان سنهٔ ثلاث واربعین وتسعمائة از تبریز بعزم یورش خراسان
روان شد وبتأمّل وآهستگی منزل ومراحل قطع میکرد چون نواحیٔ
ری وشهریار مضرب خیام عساکر نصرت‌شعار گشت در آن سر زمین
سیادت‌پناه عرفان‌دستگاه شاه قوام الدّین نوربخش شرائط مهمانداری
مراسم خدمتگاری قیام واقدام نمود قریب یکهفته حضرت شاه
عالمپناه‌را با امرا وسپاه ضیافتهای لائق نموده پیشکشهای موافق
کشید گویند حضرت شاه خلافت‌پناه سیادت‌دستگاه مومی الیه
داعیهٔ مصاهرت داشت ومیخواست همشیرهٔ خود که مخلّفهٔ مظفّر
سلطان جیلان بود در سلک ازدواج او درآورد شاه قوام الدّین چون
خودرا لائق آن رتبه وشان ندانست از قبول آن معنی ابا وامتناع
نموده در معرض آن امر درنیامد حضرت شاه خلافت‌پناه از شاه قوام
الدّین رنجید واز منزل او بیرون رفت وعاقبت وصلت مذکور با
شاه نور الدّین (Fol. 79) نعمت الله باقی واقع شد وآنحضرت
بدین سعادت مشرّف گشتند منشور نظر عاطفت واحسان بی‌پایان

ومحسود جميع اكابر واشراف عراق وخراسان گشت ودر اوّل
فصلالخريف سنهٔ مذكور رايت نصرتآيات بطرف خراسان مستعلى
شد وچون آوازهٔ توجّه موكب ظفراثر بشهر هرات بگوش هوش
عبيد خان رسيد بقاعدهٔ معتاد روى بهزيمت نهاده بطرف ما وراء
النّهر رفت شعر

(1 غبار موكب منصورش از دور شكست آرد اگرچه هست فغفور

حضرت شاه خلافتپناه چون بر فرار خصم گمراه مطّلع شد رأى
جهانآراى چنان اقتضا فرمود كه موكب همايون از راه نسا وابيورد
ايلغار كرده سر راه بر خصم بيحميّت بگيرد اورا بنوعى گوشمالى
دهد كه ديگر قدم از حدّ خود فراز ننهد بنابر قرار مذكور در
اثناى زمستان از آن راه دشوار پر صعوبت روان شد وچون آن
بلاد از ديار سردسير است برف واشتداد سرما بدرجهٔ رسيده بود
كه فوقى بر آن منظور نبود شعر

(2 هرگز كسى نداد بدانسان نشان گرفت
گفتى كه لقمهايست جهان در دهان برف

عساكر مذكور بعد از مشقّت بسيار چون آن مسافترا طىّ
نمودند وبنواحىٔ سرخس رسيدند معلوم شد كه عبيد بسرعت
هرچه تمامتر از جيحون گذشته بولايت ما وراء النّهر رفته اردوى
همايون چند روز در آن سر زمين رحل اقامت افكندند تا القاس
ميرزا با امراى رفيق از راه مشهد مقدّس وشاهزادهٔ كامكار سلطان
محمّد خدابنده با محمّد خان شرف الدّين اغلى از جانب
طبس بمعسكر ظفراثر ملحق شدند وسام ميرزارا بدرگاه عالمپناه
آوردند مراحم پادشاهانه رقم عفو بر جرائد جرائم آنجناب كشيده
مزاحمت بحال او نرسانيدند امّا اميران وچاكرانشرا كه مهيّج

1) Metr. هزج. 2) Metr. مضارع.

فتنه وآشوب (Fol. 79 r) شده بودند بتیغ سیاست از هم گذرانیدند
بعد از حالات مذکور عساکر منصور از آن دیار معمور کوچ
فرموده بطرف دار السّلطنهٔ هرات آمدند و بقیّهٔ زمستانرا در آن
خطّهٔ دلکش بپایان رسانیدند وچون فصل شتا بآخر رسید وآوازهٔ
هجوم لشکر ربیع در اطراف واکناف جهان منتشر گردید رأی غرّای
حضرت شاه عالمگیر چنان اقتضا فرمود که لشکر نصرت‌اثررا بجانب
قندهار برد وانتقام خون اغزیوار خانرا از ایشان بکشد

ذکر توجّه حضرت [شاه] خلافت‌پناه بصوب قندهار چون والی
ولایت قندهار قدم جسارت از طریق مراعات بیرون نهاده بود
واغزیوار خانرا با جمیع از لشکریان بقتل رسانیده واموال واسباب
ایشانرا بنهب وتاراج برده چین عرق حمیّت بصوب قندهار
معطوف گردانیده وچون سایهٔ رایت ظفرپیکر شاهی بر کنار قندهار
افتاد خواجه کلان که حاکم آنجا بود چون پشّهٔ ضعیف‌نهاد که
از تند باد گریزان گردد بطرف کابل فرار نمود وولایت قندهار
بی‌استعمال جنگ وجدال بتصرّف بندگان شاه عالم‌مدار درآمده
بیعقوب سلطان قاجار بموجب فرمان لازم الاذعان بضبط ودارایی آن
مملکت منصوب گشت وموکب همایون چون دید که از لشکر
چغتای خبری واثری ظاهر نیست کوس معاودت فرو کوفته بجانب
خراسان مراجعت فرمود بعد از وصول بدار السّلطنهٔ هرات شهزادهٔ
کامگار ذوی الاقتدار سلطان محمّد خدابندهرا بایالت شهر هرات
تفویض نمود محمّد خان شرف الدّین اغلیرا بللگی او نصب
فرمود باز رایت آفتاب‌اشراق بجانب عراق مستعلی گشت وبمملکت
عراق از خراسان شتافت از وقایع آنسال آنکه شاه معزّ الدّین
محمّد اصفهانی از منصب صدارت عزل شد وآنمنصب بسیّد شاه
میر ششدری قرار یافت دیگر آنکه در آنسال (Fol. 80) سلطان

حسن والی جیلان بجوار رحمت ایزدی واصل شده بود واز او دو
طفل باز مانده بودند میان امرا وسران سپاهش مخالفت روی نموده
بود حضرت شاه خلافت‌پناه در حین توجّه بجانب
خراسان برادر اعزّ ارجمند ابو الفتح بهرام میرزارا از برای انتظام
آنولایت بگیلان فرستاد بهرام میرزا بعد از وصول بدان دیار خواست
که بعضی مفسدان‌را بسزا جزا برساند که در جنگی دیوسر ب
یکدیگر اتّفاق نموده بقدم جسارت پیش آمده دست بهم کونه
بیمحافظی برگشادند چون آنولایت اکثری جنگل وکوهستان است
ومیدان [1] اسپتاز ندارد بنابرین سوارکاری از پیش نمیتواند برد
لاجرم حضرت میرزا صلاح در توقّف ندید وبعزم معاودت کوچ فرمود
ودر حین باز گشتن پیادها سر راه بر ایشان گرفتند بعضی از
لشکریان میرزا [2] عرضهٔ تلف شدند واز وقائع آنسال دیگری آنکه
حضرت شاه خلافت‌پناه در حین مراجعت از سفر خراسان بر شاه
قوام الدّین نوربخشی غضب کرده اورا بگرفت وبعد از اخذ اموال
واسباب بقلعهٔ النجق فرستاد ودیگر کس اورا ندید والله اعلم
بعواقب الامور

---

[3] ذکر نهضت فرمودن حضرت [شاه] عالمیان بمملکت شروان ومسخّر
ساختن آندیارا بسبیل وآسان شرح اینحال بر سبیل اجمال چنین
است که بعد از فوت سلطان خلیل چون مملکت شروان از وجود
حاکم نافذ فرمان خالی بود بسبب استیلا واستعلا بعضی مردم
[قلندر]ی از ضبط رانی افتاده بود ومردم آن دیار کودکی که شاهرخ
سلطان نام داشت وبرادرزادهٔ سلطان خلیل بود در شماخی بر تخت

1) Hs. است. 2) Hs. عرضدا تلف شدند; ein angefangenes عرضداشت ist versehentlich zur Hälfte stehen geblieben. 3) Vergl. تاریخ ایلچی نظام شاه Schefer, chrest. pers. II, ٦٠ ff.

سلطنت نشانیده بودند ودر آن اثنا در محمودآباد وسلیان قلندری
که خودرا بخاندان شروانشاه منسوب میساخت بیرون آمده جمعی
کثیری بر سر او جمع شدند در میان زمستان که هنگام اشتداد
سرما بود (Fol. 80 r) با لشکری بسیار بر سر شاهرخ سلطان آمده
است وشاهرخ چون تاب مقاومت او نداشت شماخی‌را گذاشته
بطرف حصار بیغرد فرار نمود وقلندر بیگ در آن دیار رایت استقلال
برافراخته چند روزی بکام دل روزگار گذرانید چون آن رتبه وشان
زیاده بر حوصلهٔ او بود وبکذب خودرا منسوب بدودمان سلاطین
شروان گردانیده بود طبائع رعیت ولشکری از حرکات ناهموار او متنفّر
شده سر از اطاعت او برتافتند وکسان نزد شاهرخ سلطان فرستاده
خدمتش‌را باز بشماخی آوردند قلندر بیگ فرار بر قرار اختیار
نموده بصوب محمودآباد معاودت نمود ولشکریان شهزادهٔ سلطان اورا
تعاقب نموده عاقبت بدست آوردند وشعلهٔ حیاتش‌را به تیغ آبدار
فرو نشانیدند در خلال آنحال میانهٔ شاهرخ سلطان وپری خان
خانم که همشیرهٔ حضرت شاه خلافت‌پناه بود غبار نقار متصاعد
شده بآن منجرّ گشت که حضرت بلقیس‌مکانی از شروان بیرون آمده
متوجّه پایهٔ سریر سلطنت‌مصیر شد وبعد از وصول بپایهٔ سریر اعلی
کیفیّت احوال شروان ومخالفت امرا ولشکریان‌را بحضرت شاه
خلافت‌پناه عرض نمود حضرت شاه عثمیان طمع در ملک شروان
کرده القاس میرزا با ده هزار سوار جرّار از برای تسخیر آنمملکت
روان گردانید حضرت شاه خلافت‌پناه پرتو التفات بر احوال اهالی آن
دیار افگنده در شهور سنهٔ [1] اربع واربعین وتسعمائة القاس میرزا با
سپاه فراوان بصوب شروان فرستاد تا آنمملکت‌را از وجود مخالفان پاک
وصافی گرداند چون آوازهٔ توجّه حضرت میرزا بسمع مردم آن دیار
رسید از غایت وهم وهراس متحصّن حصارها شده پشت اعتماد بر

1) Nach Churšāh a. 946, nach Šeref oddīn a. 945 H.

حصانت ورصانت آن باز داده از در مخالفت وخصومت در آمدند
القاس میرزا بعد از وصول (Fol. 81) به ولایت شروان اوّل کمند اندیشهرا
بر کنگرهٔ تسخیر حصار بیقرد که شاهرخ سلطان با جمیع اعیان آن
دیار در آن حصار بود افگند چون آنحصار که در نهایت متانت
ومحکمی بود مدّت نه ماه جانبین بر آن محاربه ومضاربه اشتغال
داشت چنانچه مردم بسیار از طرفین عرضهٔ تلف کنند وچون خبر
جسارت ودلیری ساکنان حصار مذکور بسمع مبارک حضرت شاه
عالمیان رسید دانست که فتح آنحصار نه کار القاس میرزا است
در زمان با سپاهی که کوهرا از اعانت شکوه در نظر نیاوردند وسدّ
اسکندررا پردهٔ عنکبوت نگارند بطرف شروان نهضت فرموده از آب
کر عبور نمود وچون هوای شروان از غبار موکب منصور عطرسای
گشت واهالئ آن دیار از وصول عسکر نصرت‌شعار خبردار گشتند
قلق واضطرار بر خاطر مستهام ایشان راه یافته در اندیشهٔ بال
افتادند ودانستند که معارضه با چنین کسی نه از طریق عقل
است وازین ورطه جز بوسیلهٔ عجز ومسکنت خلاصی متمکّن نیست
لاجرم در عجز وانکسار درآمده فریاد (1 مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ بشدند وبر
طیّف (2 فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا بجرائم خویش معرّف گشتند عرف
مروّت شاهانه وعاطفت خسروانه بحرکت درآمد بحکم زکاة الظفر
رقم عفو بر جرائد جرائم ایشان کشیده همهرا بجان امان داد
واهل حصار مطمئنّ خاطر ومرفّه الحال گشته بقدم اطاعت وانقیاد
بزیر آمدند وحصار مذکوررا تسلیم بندگان حضرت شاه عالم‌مدار
نمود اموال بیقیاس از نقود واجناس بدست عسکر منصور درآمد
وهمچنین باقی قلاع اقتدا بساکنان حصار بیقرد کرده مجموع با
کلید کنوز وقلاع روی ارادت بدرگاه گردون‌ارتفاع آورده در سلک

1) Sûre 2, 286   2) Sûre 40, 11.

ملازمان عتبهٔ علیا انتظام یافتند بعضی از طبقهٔ لشکری که مایهٔ
شور وشرّ بودند حضرت شاه خلافت‌پناه بمضمون (Fol. 81 r) این
بیت عمل نموده شعر

[1]) رخنه‌گر ملک سرافکنده به   لشکر بدعهد پراکنده به

از آنجمله جمعی به تیغ سیاست از هم گذشتند وزهره از آن دیار
جلا اختیار نمودند واموال وعیال وزنان ایشان‌را چونکه کرده غازیان
عظام داخل غنائم ساختند واز جملهٔ غنائم آن دیار که بدست
امرا وارکان دولت وعساکر نصرت‌شعار درآمده بود نسوان خوبصورت
حوروش ودختران چرکس دلکش بود شعر

[2]) بخوبی پری وبپاکی گهر   به پیکر سروش وبچهره قمر
ببالا بلند همچو آزاد سرو   برخ چون بهار وبرفتن تذرو
دهان شان به تنگی ودل مستمند   سر زلف در حلق جانها کمند

چون بلاد شروان با توابع ومضافات در حیطهٔ ضبط وتصرّف حضرت
شاه خلافت‌پناه درآمد مکارم شاهانه ایالت آنولایت‌را ببرادر خود
القاس میرزا ارزانی داشته بسعادت واقبال بمقرّ عزّ واقبال معاودت
فرمود در همانسال غازیخان تکلو که از حضرت شاه خلافت‌پناه در
جنگ روم فرار نموده بود چنانچه در سابق رقم تحریر یافته باز با
اهل وانوس بسیار بدرگاه فلک‌اشتباه آمد وبعزّ بساطبوس استسعاد
یافته بنوازش شاهانه مخصوص گشت وبعضی از ولایت شروان به
تیول او مقرّر شده در سلک تابعان القاس میرزا انتظام یافت وحضرت
شاه خلافت‌پناه عموم اوقات همایون‌را باشاعهٔ عدل واحسان وافاضه
نزد امتنان صرف مینمود وبه علما واهل فضل محبت میداشت از
وقایع آنسال آنکه خواجه خضی که در ایّام فطرت ازبکان دست
تعدّی برآورده در ولایت خراسان بظلم وستم اقدام مینمود وپشت

1) Metr رمل.   2) Metr متقارب.

اعتماد بر حصانت قلعهٔ خاف باز داده بدان مغرور بود بعضی از
امرای شاهی که محاصرهٔ قلعهٔ مذکور قیام نموده بودند در آخر این
سال حصار مزبوررا گرفته خواجه مظفر اشکرا زنجیر بر گردن بدرگاه
(Fol. 82) فلک‌بارگاه بردند وبموجب فرمان از منار صاحب‌آباد
بزیر انداختند بعد ازین قضیّه صدر الدّین خان استاجلو که
حاکم استراباد بود محمّد صالح بتکچی‌را که نبیرهٔ خواجه مظفّر
بتکچی بود در استراباد عصابهٔ عصیان بر پیشانی طغیان بسته
باتّفاق ترکمانان اتراک اظهار یاغیگری مینمود ودر ماه رمضان سنهٔ خمس
واربعین وتسعمائة در شهر استراباد بگرفت ودر سلاسل واغلال کشیده
بحفاظت ونکال بدرگاه خسرو گیتی‌نوال فرستاد حضرت شاه خلافت‌پناه
در کشتن او اشاره فرموده آنجنابرا بدرون خمی چرب داده خمرا
بر منار صاحب آباد بالا کشیدند وبعد از آن ریسمانی که بر گردن
خم بسته بود بریدند ودر شهور سنهٔ ستّ واربعین وتسعمائة اتابکی
حضرت شاهزادهٔ کامگار ذوی الاقتدار اسمعیل میرزا بصدر الدّین
خان استاجلو دادند وشاهزادهرا بایالت استراباد فرستادند ودر شهور
سنهٔ ثمان واربعین وتسعمائة سادات عظام که بسبب حسن اعتقاد
حضرت شاه خلافت‌پناه رتبهٔ بلند ومقام ارجمند یافته بودند ومدّت
چند سال بمزید جاه وجلال ووفور زر ومال محسود جمیع ارکان دولت
ابدیّ الاتّصال ومحسود اعیان شده وسرهمثال گشته بنحو آنکه آن
رتبه وشان از حوصلهٔ همّت ایشان افزون واز حیطهٔ ضبط وقدر
ایشان بیرون بود بحرکات شنیع وسودات که منافی ذات ارباب الباب
است قیام واقدام نموده بسادات ذیشان واکابر عراق وخراسان در
مقام لاف وعجب درآمده در استهانت واستخفاف ایشان میکوشیدند
بسبب اینحرکات حضرت شاه خلافت‌پناه بالطبع از ایشان متنفّر
شده از نظر اعتبار ساقط شدند ودر سنهٔ مذکور حکم جهان‌مطاع
عزّ وصدور یافت که سادات در قریهٔ اسکو که از توابع تبریز است

بقاعدهٔ سابق سادن كردند وبزراعت وعمارت (Fol. 82 r) كه عادت
قديم وپيشهٔ صميم ايشان است مشغول شوند وديگر بديوان اعلى
تردّد ننمايند

Die Regierung Ṭahmâsp's umfasst bei Muḥammed Mehdî 122 Seiten (Fol. 49 r—110 r); die vorstehenden Auszüge werden bereits genügen, dem Autor seinen Platz in der historischen Literatur der Perser zuzuweisen.

Da ich nicht im Stande war, mir aus Wien Handschriften zu verschaffen, so habe ich meine Absicht, Šâh Ṭahmâsp's dichterische Erzeugnisse hier anzufügen, aufgeben müssen. Ich kann indess versichern, dass der Leser nicht viel an ihnen verliert, wenn schon man beim Durchsehen von persischen Gedichtsammlungen nicht selten Ṭahmâsp's Namen begegnet (z. B. auch in Kâmî's نفائس المآثر, Sprenger, Oudh-catalogue p. 51; bezüglich anderer Verse desselben vergl. ZDMG. XLIV, 573).

Ich benutze die Gelegenheit, einige Druckfehler in dem Text der Denkwürdigkeiten, Band 44, 563 folg., sowie der deutschen Uebersetzung derselben zu berichtigen.

Seite 566	Zeile	5 v. u.	lies	١٨٢٨ statt ١٨٩٨.
„ 567	„	8 v. o.	lies	Bîĝâpûr statt Binĝapur.
„ 579	„	6 v. o.	lies	وبدر بيجك statt وندر بيكك.
„ 592	„	5 v. u.	lies	نذر statt نذز.
„ 600	„	4 v. o.	lies	محتسبرا statt صحتسبرا.
„ 607	„	10 v. u.	ist	خروج ebenso unklar wie bei Rückert-Pertsch S. 224 Note 3.
„ 615	„	4 v. o.	lies	بود.
„ 615	„	9 v. u.	lies	خوادذكارم statt حواندذرم.
„ 623	„	2 v. o.	ist	das ا am Schluss der Zeile zu tilgen.
„ 626	„	4 v. o.	lies	تنتي statt تنقي.
„ 626	„	8 v. o.	lies	ارزنجان statt ارزنحجان.
„ 639	„	8 v. u.	lies	اق منقن statt آق منقن.

Seite 642 Zeile 13 v. o. lies وشاهقلی statt وشاهقل.
„ 643 „ 10 v. u. lies سپردم statt سبردم.
„ 246 dieses Bandes Zeile 12 v. o. lies امعن statt انعان.

In der Uebersetzung ist statt Zînel Zeinel zu lesen; S. 104 statt Beschart vielmehr Beschâret. Alamût ist im Index versehentlich nicht als in den Bergen nördlich von Qazvîn liegend angegeben; Mâhîdescht im „arabischen ʻIrâq“ soll im persischen heissen. Dschâneqî ist gleich Chânequîn des Sâlnâme. Versehen in der Uebersetzung wie auf Seite 103 (letzter Absatz) und Seite 110 (Zeile 6, 7) habe ich selbst nachträglich bemerkt. Ebenso den indischen Sprachgebrauch تربیت کردن „freundlich aufnehmen“ und بیدولتی „ein Nichtswürdiger“.

Zu Seite 3 sei hinzugefügt, dass allerdings etwas zaghaft schon Papst Leo X im Jahre 1517 und bereits zuversichtlicher Kaiser Maximilian I auf die Möglichkeit hingewiesen hatten, den Sofi zum Bundesgenossen im Kampfe gegen den türkischen Sultân zu gewinnen; vergl. Zinkeisen, Drei Denkschriften über die orientalische Frage von Papst Leo X, König Franz I von Frankreich und Kaiser Maximilian I aus dem Jahre 1517, Seite 51 und 79.

Verzeichniss der aus Fleischer's Nachlass der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft überkommenen Münzen.

Von

W. Pertsch.

1. Münze des Nero, geprägt in Damascus; Mionnet V, 286, 33/34. (B. 577).
2. Phönizisches Didrachmon von Tyrus, vom Jahre *ϚM*, d. i. 46 = 80 v. Chr. Rechts vom Adler das Monogramm [Zeichen], zwischen den Beinen des Adlers der phönizische Buchstabe [Zeichen]. Aehnliches Tetradrachmon Mionnet V, 411, 482. (B. 578).
3. Tetradrachmon von Tyrus, Jahr *BΞ*, d. i. 62 = 64 v. Chr. Mionnet V, 413, 503. (B. 579)
4. Desgl., vom Jahre *EΞ*, d. i. 65 = 61 v. Chr. Rechts neben dem Adler [Zeichen], zwischen seinen Beinen *𐤌*. — Nicht bei Mionnet. (B. 580).
5. Moderne Nachahmung eines althebräischen Schekels, wie solche hauptsächlich in Görlitz zum Export nach Palästina angefertigt zu werden pflegen. Legenden in Quadratschrift: שקל ישראל und ירושלים הקדושה. (B. 581).
6. Kupfermünze des Alexander Jannaeus; s. Madden, Jewish Coinage, 2. Ausgabe, p. 88, γ. (B. 582).
7. Kupfermünze des Caracalla von Neapolis Palaestinae, d. i. Nâbulus; s. de Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte (Paris 1874. 4°) p. 257 no. 5 oder p. 258 no. 6. (B. 583).
8. Münze (*Æ*) des Gallienus mit *IOVI CONSERVAT.* und *N* im Felde; Cohen IV¹, 376, 216. (B. 584).
9. Desgl. von Constantin d. Gr., mit *SOLI INVICTO COMITI*; Cohen VI¹, 157, 460. (B. 585).
10. Desgl., nach dem Tode Constantin's geprägt; Cohen VI¹, 170, 549. (B. 586).
11. *Æ* desselben; Cohen VI¹, 172, 568 oder 569. (B. 587).
12. *Æ* mit dem Kopf der *ROMA* und der die Zwillinge säugenden Wölfin, von Constantin d. Gr. oder einem seiner nächsten Nachfolger geprägt; Cohen VI¹, 179, 13. (B. 588).

13. Eine byzantinische Æ-Münze mit *M*: zu schlecht erhalten, als dass sie näher bestimmt werden könnte. (B. 589).
14. Bracteat von Magdeburg mit *S. MAVRICIVS.* (B. 590).
15. Halbbarbarische Nachahmung eines mittelalterlichen Kaiserdenars, wie solche nicht selten an der Nordsee gefunden werden. (B. 591).
16. Elektrotyp einer Silbermünze von Chusraw II, aus dem 30. Jahre seiner Regierung. (B. 592).
17. Stanniol-Abdruck eines Dirham von Abû 'lqâsim ibn Ichschîd, geprägt in Cairo im Jahre 336 d. Fl. (beg. 23. Juli 947). (B. 593).
18. Kupfermünze, wahrscheinlich eines Aijûbiden; zu schlecht gehalten, als dass sie näher bestimmt werden könnte. Vgl. Brit. Museum IV no. 461. (B. 594).
19. Kupfermünze des bahritischen Mamlûken Almalik alaschraf Scha'bân ibn Ḥasan (reg. 764—778 = 1363—77), geprägt in Damascus. — Inschriften: I am Rande: السلطان الملك الاشرف شعبان; im Innern: بن حسن. — II, innerhalb einer Verzierung: ضرب بدمشق. — Vgl. Pietraszewski, Numi Mohammedani p. 45 no. 161. (B. 595).
20. Rupie von Schâh-'âlam II, geprägt 1185, im 12. Jahre der Regierung; Prägeort unleserlich. — Inschriften: auf der Vorderseite Fragmente des bekannten, stets auf den Rupien Schâh-'âlam's II erscheinenden Distichons (Metrum Ramal | ⏑ | – -):

    سکه زد بر هفت کشور سایه فضل اله
    حامی دین محمد شاه عالم پادشاه

    und darunter سنه ۱۱۸۵.

    auf der Rückseite: (ضر)ب ... سنه ۱۲ جلوس میمنت مانو(س) (B. 596).
21. Eine ebensolche, aber weit besser (von den Engländern) geprägte Rupie von Murschidâbâd, Jahr 19 der Regierung = 1192 d. Fl. (B. 597).
22. Kleines türkisches Silber-Münzchen, von dessen Inschriften nur noch auf der einen Seite محمد, auf der anderen نصره zu lesen ist. Wahrscheinlich von Muḥammad III (reg. 1003—1012 = 1595—1603); vgl. Brit. Mus. VIII p. 98 no. 258 f. (B. 598).
23. Kleine Silbermünze (Pârah) von 'Abd alḥamîd I (reg. 1187—1203 = 1773—89), geprägt in Cairo (مصر). (B. 599).
24. Gleichfalls türkisch, kleines Münzchen (aqčeh) von schlechtestem Silber, geprägt in Konstantinopel, wahrscheinlich von Salîm III

(reg. 1203—1222 = 1789—1807). Es scheint noch ein Rest der Jahreszahl 1203 vorhanden zu sein. (B. 600).

25. Grosse Münze von schlechtem Silber, يوزلك, des Sultans Maḥmûd II. geprägt in Konstantinopel im Jahre 1223 + 26 = 1249 d. Fl. (B. 601).

26. Piaster desselben Sultans von Konstantinopel 1223 + 23 = 1246 d. Fl. (B. 602).

27. Desgl. von Konstantinopel 1223 + 29 = 1252 d. Fl. (B. 603).

28. Ein 20-Pârah-Stück (يكرمى پاره لك) desselben Sultans, geprägt in Konstantinopel im Jahre 1223 + 26 = 1249. (B. 604).

29. Ein 10-Pârah-Stück (اون پاره لك) von ʿAbd almaǵîd aus dem ersten Jahre seiner Regierung, 1255 d. Fl., geprägt zu Konstantinopel. (B. 605).

30. Zweipiaster-Stück desselben Sultans, geprägt zu Konstantinopel im Jahre 1255 + 8 = 1263 d. Fl. (B. 606).

31. Kleine Silbermünze wie sie die Spanier für ihre amerikanischen Besitzungen zu prägen pflegten. Auf der einen Seite ist noch ein Fragment des Krückenkreuzes mit dem spanischen Wappen, darüber die Jahreszahl . . 32 ?, auf der anderen Seite zwischen Linien [*PLV*|*S VLT*[*RA*] und die Jahreszahl 17 . .? zu erkennen. Die Münze wäre also, wenn ich recht lese, aus dem Jahre 1732. Solche Münzen cursirten unter dem Namen „Riaal batoe“ (ريل بتو, Steinthaler?) auch — mit oder ohne Contremarke — auf den Inseln des ostindischen Archipelagus; vgl. Netscher en van der Chijs, De munten van Ned. Indië p. 158. (B. 607).

32. Ein ägyptischer Scarabaeus? (B. 608).

Bemerkungen zur Chronik des Josef b. Isak Sambarî.

Von

Martin Schreiner.

Von den Chroniken, deren Ausgabe wir Ad. Neubauer verdanken [1]), enthält das meiste bisher unbekannte Material diejenige des Josef Sambarî. Dieser hat für seine Geschichtsdarstellung jüdische und arabische Quellen benützt und auch die Volkssage mit gläubigem Gemüthe hinnehmend bearbeitet. Im Folgenden wollen wir einige seiner Angaben beleuchten und auf eine Quelle, welcher er gefolgt ist, hinweisen.

Die von Neubauer mitgetheilten Auszüge [2]) beginnen mit einer Erzählung vom Ursprunge und vom Aufhören der Nagidwürde in Aegypten. Nach dem Aufhören dieser Würde, so berichtet Sambarî, hat das Oberhaupt der ägyptischen Juden nur den Titel „Čelebî" führen dürfen [3]).

Ueber die Auswanderung Maimûni's nach Aegypten findet sich in den Auszügen folgende Sage. Maimûnî wäre in Cordova einmal am Hüttenfeste mit dem Palmenzweige in der Hand von der Synagoge nach Hause gegangen. Da begegnete ihm der König der Stadt Cordova und fragte ihn scherzend, warum er denn heute auf Narrenart mit dem Palmenzweige in der Hand auf der Strasse gehe. Maimûnî antwortete, es sei dies ein Gesetz Moses, Narrenart sei es aber, mit Steinen zu werfen und dachte dabei an das Steinwerfen der Mekkapilger beim Arafâtberge [4]). Der König merkte

1) Mediaeval jewish chronicles and chronological notes edited by Ad. Neubauer. Oxford 1887.

2) Med. Jew. Chron. p. 115. Sambarî beendigte seine Chronik i. J. 1672.

3) Jellinek, קונטרוס המגיד p. 27. גלבי שם זה שכיח בין הספרדים השוכנים בעיר קושטא וכל פרודא והוא שם כינוי בעלמא לבני העשירים.

4) Ueber diesen Brauch s. Sprenger, Leben Muhammeds III 520. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums p. 109. Bemerkenswerth ist die Milde, mit welcher der Brauch von Maimûni in seinem Gutachten Kobez I 34 d beurtheilt wird, obwohl er den heidnischen Ursprung des Brauches, wie auch anderer Gebräuche der Muhammedaner beim Hağğ nachdrücklich hervor-

nicht die Anspielung und wurde erst später von seinen Dienern darauf aufmerksam gemacht. Da entbrannte sein Zorn gegen Maimûni, so dass dieser flüchten musste und so kam er nach Aegypten im Jahre 4926. Ae. M.

Hier lässt Sambari die Aufzählung der Synagogen in Aegypten und ihrer Merkwürdigkeiten folgen. Hierin gibt Sambarî zumeist die Angaben al-Makrizî's wieder, den er einmal auch mit dem Namen anführt[1], wir werden daher erst die Angaben al-Makrizi's vorführen und diese dann mit der Darstellung Sambari's vergleichen.

Al-Makrîzi beginnt seine Aufzählung der Synagogen Aegyptens[2]) mit der Erklärung des Wortes „Kanîsa", die er von Ibn Kutejba citirt[3]). In seiner Zeit besassen die Juden in Aegypten viele Synagogen: die Damwa-Synagoge in Gîze, die Gaugar-Synagoge, in Fusṭâṭ eine im Stadtbezirke Maṣâṣa und zwei im Bezirke Kaṣr al-šam', in Kairo selbst eine im Stadttheil al-Gaudarijja und im Quartier Zawîla fünf.

Die Damwa-Synagoge, so heisst es bei al-Makrîzi, ist die angesehenste in ganz Aegypten. Die Juden stimmen darin überein, dass sie auf dem Platze stehe, wohin sich Moses zurückzuziehen

---

hebt und das Steinwerfen mit dem im talmudischen Schriftthume verpönten Cultus des Mercurius, — Mischna Aboda zara IV 1 die beiden Talmude z. St. Tosefta Aboda zara VI 14 — identificirt. והדברים כלם מפורשים וידועים אצלם מקודם שתעמוד דת הישמעאלים׳ אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפריע ראשנו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי שנבוא לפני האל יתעלה ולזכור היאך יעמוד אדם מקברו וזה שנשליך האבנים בפני השטן אנו משליכין אותן כדי לערבבו ואחרים מפקחיהם אומרים וניתנין טעם ואחרים אמרו מנהג הוא׳ כללו של דבר אף על פי שיעקר הדברים יסודם לע״ז יגר׳. Die Begründung der Einzelheiten, welche Maimûni vor Augen hatte, findet sich bei al-Gazâli, Iḥjâ I 254 واما شراء ثوبي الاحرام فليتذكر عنده الكفن ولفه فيه ... وانه سيلقى الله عز وجل ملفوفا في ثياب الكفن لا محالة فكما لا يلقى بيت الله عز وجل الا مخالفا عادته في الزي والهيئة فلا يلقى الله عز وجل بعد الموت الا في زي مخالف لزي الدنيا وهذا الثوب قريب من ذلك الثوب اذ ليس فيه مخيط كما في الكفن. p. 256 giebt al-Gazâli die Begründung des Steinwerfens.

1) Med. Jew. Chron. p. 118.

2) Kitâb al-chiṭaṭ II p. ٤٦٤.

3) قال ابن قتيبة والكنيس كلمة عبرانية معناه بالعربية الموضع الذي يجتمع فيه للصلاة.

pflegte während der ganzen Zeit, da er dem Pharao die Aufträge Gottes mitzutheilen hatte von seiner Rückkehr aus Midjan bis zum Auszuge der Kinder Israels aus Aegypten. Auch meinen die Juden, dass das Gebäude, welches jetzt noch steht, ungefähr vierzig Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels erbaut worden ist. In der Synagoge ist ein Baum, von dem es heisst, dass er in der Weise dahinkam, dass Moses seinen Stock immer in die Erde zu stecken pflegte und an dieser Stelle spross ein Baum hervor. Dieser war sehr schön, bis einmal Sa'bân b. Ḥusejn ihn für seine Zwecke benützen wollte, da wurde er krumm und ungestalt, so dass man ihn stehen liess und als unter ihm ein Jude mit einer Jüdin Unzucht trieb, da ging er ganz zu Grunde, so dass kein grünes Blatt auf ihm übrig blieb. Al-Makrîzî erwähnt noch, dass die Juden am Feste der Offenbarung (عيد الخطاب) zu dieser Synagoge zu wallfahrten pflegen

Ueber die Damwa-Synagoge macht auch Sambarî, — zum Theil nach al-Makrîzî, — Mittheilungen. Sie wurde zu seiner Zeit die Synagoge des Moses genannt, aber sie war schon zerstört. Er erwähnt, dass so lange die Synagoge bestanden hat, die Vornehmsten unter den Juden Kairo's die Judenschaft Aegyptens jährlich einluden, in jener Synagoge den 7. Tag des Monats Adar, den Todestag Moses in Trauer, den darauffolgenden Tag aber unter Festlichkeiten zuzubringen. Sambari theilt auch den Text des Einladungsschreibens mit.

Die zweite von al-Makrîzî erwähnte Synagoge [1]) gehörte auch zu den berühmtesten und wurde Gaugar-Synagoge genannt. Sie soll auf dem Platze erbaut worden sein, wo der Prophet Elia geboren ist und dieser Prophet soll sie auch häufig besucht haben. Sambari macht die Bemerkung, dass sie desshalb nach Elia benannt wurde, weil Pinchas b. Eleazar dort geboren ist. Zu seiner Zeit war sie schon zerstört [2]).

---

1) Chiṭaṭ II p. ٤٧.

2) Med. Jew. Chron. 121 וגם בכפר גוגר היה בה״כ ומכנין אותו לאליהו ז״ל על שם כי פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן נולד בו והיום נחרב בעונות ועוד היום יש משפחה במצרים ונקראת אלגוגרי. Den Zusammenhang zwischen den Eiferern Pinchas und Elia erklärt Jalkût zu Num. 25. 11 א״ר שמעון בן לקיש פנחס הוא אליהו ר״א אמר הכתב הקב״ה שמי של פנחס בשמו של אליהו. Dieselbe Annahme finden wir bei Pseudo-Jonathan z. St. ואתעבדינה למלאך קים ויחי לעלמא למבשרא גאולתא בסוף יומיא. Diese Worte sind wahrscheinlich einem älteren palästinischen Targum entnommen. Mit polemischer Beziehung sagt Abraham b. Ezra z. St. ונגלת אחריו לאות שנית ואינו אליהו כלל וכבר פירשתיו וגו׳. Juchasin, ed. Warschau p. 11 bemerkt: והחכם רבי לוי בן גרשום הוא מסביר שהוא (ר״ל אליהו) פנחס וכל ישראל נהגו לומר שהוא פנחס.

Eine hochgeschätzte Synagoge war die Kanîsat al-maṣâṣa in Kairo, welche im Jahre 315 Ae. Sel. gebaut und zur Zeit des ʿOmar b. al-Chaṭṭâb restaurirt worden sein soll. Sambari's Angaben, welche sich auf diese Synagoge beziehen [1]), stimmen mit denen al-Maḳrîzî's überein. Auch diese Synagoge war zu seiner Zeit schon zerstört.

Die folgenden zwei Synagogen werden auch von anderen jüdischen Schriftstellern, so von Abraham Maimûnî in seinem handschriftlichen Werke Kifâjat al-ʿâbidîn erwähnt. Die Synagoge der Palästinenser (كنيسة الشاميين), welche im Bezirk Ḳaṣr al-šamʿ gelegen, war sehr alt. Ueber dem Eingange dieser Synagoge war eine hölzerne Tafel angebracht, auf der es eingegraben stand, dass die Synagoge im Jahre 336 Ae. Sel., 45 Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels erbaut worden ist. — Welche Bewandtniss es mit dem Alter dieser Synagogen hat, vermögen wir nicht zu bestimmen, wir wollen nur bemerken, dass in Folge des Omarschen Vertrages Juden und Christen ein Interesse daran hatten, das Alter ihrer Synagogen und Kirchen recht weit hinaufzurücken. — In der Synagoge der Palästinenser befand sich nach al-M. eine Thorarolle, von der es hiess, sie wäre von Ezra geschrieben worden [2]). Diese Synagoge stand noch zur Zeit Sambarî's, der die Worte al-Maḳrîzî's reproducirt [3]) und seine Bemerkung über die Thorarolle Ezra's erweitert [4]).

In demselben Bezirk, wie die eben erwähnte Synagoge, war auch diejenige der ʿIrâḳenser — كنيسة العراقيين — der Juden mit babylonischem Ritus.

In dem Stadttheile al-Ǵaudarijja war nach al-Maḳrîzî ebenfalls eine Synagoge, bevor der ganze Stadttheil vom Chalifen al-Ḥâkim bi-'amr-illâh eingeäschert wurde. Hierüber erzählt al-M. an einer anderen Stelle [5]) Folgendes: Der Stadttheil wurde einst von Juden bewohnt, da erfuhr einmal der Chalife al-Ḥâkim, dass die Juden,

Bei al-Thaʿâlibi, Arâ'is p. ٢٢١ heisst es: اليس بن ياسين بن فنحص بن عيزار بن هرون بن عمران.

1) Med. Jew. Chr. 136 Z. 3 unten. Anstatt כ̇ות אלמצאצא פי צ̇רב אלכ̇צ̇מה ist wie bei al-Makrizi כ̇נ̇ס אלמצאצה̈ פי דרב אלכרמה̈ zu lesen.

2) Chiṭaṭ, das. وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون في انها كلها بخط عزرا النبيّ الذى يقل له بالعربية العزير.

3) Med. Jew. Chr. 137.

4) Ueber die Thorarolle Ezra's das. p. 118.

5) Chiṭaṭ II p. ٥٠.

wenn sie unter sich sind, sich zu versammeln und folgende Verse zu singen pflegen [1]):

„Wahrlich, verirrt ist die Gemeinschaft und krank ist ihre Religion“,
„Deren Prophet gesagt hat: „Treffliche Zukost ist der Essig““ [2]).

Hierüber pflegten sie sich dann lustig zu machen und zu lästern, dass es nicht zum anhören war. Da kam der Chalife und liess des Nachts die Thore des Quartiers sperren und dieses in Brand stecken. „Bis zum heutigen Tag darf kein Jude in jenem Quartier übernachten und wohnen“.

Es werden noch zwei karäische Synagogen erwähnt, von denen die eine den Namen كنيسة ابن شميخ führte [3]), eine rabbanitische, eine mit der Bezeichnung كنيسة الجدرة, von der nicht bemerkt wird, ob sie den Rabbaniten oder den Karäern gehörte. Diese

1) وامة قد ضلوا ودينهم معتل قال لهم نبيهم نعم الادام الخل

Es ist dies nicht das einzige Beispiel, dass Juden ihren religiösen Ansichten in polemischen Versen Ausdruck gegeben haben. Das polemische Gedicht eines Juden, das freilich ernsteren Characters ist, hat uns al-Śa'râwî, Jawâkît I p. 195 erhalten:

ايا علماء الدين ذمّى دينكم تحير (sic) دلوه باوضح حجة
اذا ما قضى ربى بكفرى بزعمكم ولم يرضه منى فما وجه حيلتى
دعانى وسدّ الباب دونى فهل الى دخول سبيل بينوا لى قضيتى
قضى بضلالى ثم قال ارض بالقضا فها انا راض بالذى فيه شقوتى
فان كنت بالمقضى يا قوم راضيا فربى لا يرضى بشؤم بليتى
وهل لى رضا ما ليس يرضاه سيدى وقد حرت دلونى على كشف حيرتى
اذا شاء ربى الكفر منى مشيئة فهل انا راض باتباع المشيئة
وهل لى اختيار ان اخالف حكمه فبالله فاشفوا بالبراهين غلتى

Die Verse sandte er an Ṣadr al-Din al-Kanawi, der seine Einwürfe, welche er vom Standpunkte der muhammedanischen Prädestinationslehre gemacht, ebenfalls in Versen zu widerlegen suchte.

2) Die Tradition نعم الادام الخل findet sich bei al-Tirmidi I p. 338. Al-Samarkandi, Bustân al-'ârifîn, Marginalausgabe von Kairo, Chejrijja 1303 p. 70.

3) Med. Jew. Chron. p. 137 יהילכים לשארה הל קראיין ורבנין איתה כניסה בן צומה(ן׳ שמיך) יהב׳ שאנחנו מתפללים בה היום היא בהארה זיילה והדרך אשר ילכו בה באיתו זמן וגו׳.

standen alle im Quartier Zawîla. Endlich wird auch eine Synagoge der Samaritaner erwähnt [1]).

Ausser diesen Synagogen gab es nach Sambarî eine in Maḥalla und eine, welche den Musta'rab gehörte. Er hebt besonders hervor die Eigenschaften zweier Bibelhandschriften, welche sich in diesen Synagogen befanden.

Sehr bemerkenswerth ist die Erzählung Sambarî's von der Verfolgung der Ahl al-ḏimma, die im Jahre 1301 in Kairo stattgefunden hat und deren Folge war, dass Juden und Christen zum Einhalten der Bedingungen 'Omar's [2]) gezwungen wurden. Sambarî beschuldigt die Christen, dass sie zur Verfolgung Anlass gegeben hätten. Sie gingen nämlich mit aufrechter Haltung, trugen gestickte Seidenkleider, vor ihnen gingen Sclaven einher, um ihnen Platz zu machen, wie vor den muhammedanischen Würdenträgern, sie ritten hoch zu Ross bei der Azharmoschee vorbei, bauten viele Kirchen, Dinge, die bei den frommen Muhammedanern viel Aergerniss erregten. Da versammelte sich eines Tages die muhammedanische Bevölkerung im Hofe des Fürsten und rief, warum die Gelehrten solches nicht verhinderten. Nun wurden herbeigerufen die Fuḳahâ' aller vier Schulen, die Hanafiten, Śâfi'iten, Mâlikiten und die Ḥanâbila, die vornehmsten Juden, die Patriarchen, Bischöfe und Mönche und die letzteren wurden zur Verantwortung gezogen wegen Uebertretens der Omar'schen Bedingungen. Als diese verlesen wurden „da spaltete sich schier die Erde vor ihrem Geschrei und sie tosten, wie die Wogen des Meeres". Nun brach eine furchtbare Verfolgung aus und erst im Jahre 1310 wurde den Juden und Christen wieder Ruhe gegeben mit der Erneuerung des Omar'schen Vertrages.

1) Ueber die Samaritaner in Kairo, s. Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Literatur VII p. 43 ff.

2) Ueber diese s. Steinschneider, Polem. und apol. Literatur p. 165 ff. In einer gewissen Zeit scheint man in muhammedanischen Ländern die Ahl al-ḏimma gebrandmarkt zu haben, wie dies aus einem Aġânî VI p. 52 Z. 15 dem Baśśâr b. Burd zugeschriebenen Verse hervorgeht:

ختم الحبيب لها في عنقي   موضع الخاتم من اهل الذمم

In einem paränetischen Schreiben Ibn al-Arabî's an einen Sultân werden diesem die Bedingungen Omar's eingeschärft, s. Muḥâdharat al-abdâr wa-musâmarat al-achjâr II. 196.

Al-Sabtî, der Sohn des Hârûn al-Rasîd.

Von

Martin Schreiner.

Prof. Nöldeke hat im XLIII. Bande dieser Zeitschrift S. 327 al-Sabtî einen Artikel gewidmet. Die älteste und ursprüngliche Quelle, welche von al-Sabtî handelt, mag vielleicht das Buch Tanbîh al-ġâfilîn des Abû al-Lejtal-Samarkandî (st. i. J. 375 d. H.) sein. Al-Samarkandî erzählt [1]) im Namen seines Vaters, der seine Nachricht auf einen Asketen 'Abdallâh b. al-Farâǵ zurückführte, dass dieser einst eines Arbeiters bedurfte. Er holte sich einen solchen, der ihm seine Arbeit verrichtete. Den anderen Tag wollte er ihn wieder rufen, aber da erfuhr er, dass der Arbeiter nur an einem bestimmten Tage in der Woche arbeite. Als 'Abdallâh ihm an einem solchen Tage wieder Arbeit gab und, da er an einem Tage die Arbeit von dreien verrichtete, den Lohn verdoppeln wollte, da nahm dieser auch den bedungenen Lohn nicht an und ging fort. — Einmal erkundigte sich 'Abdallâh nach dem Arbeiter und erhielt die Antwort, er sei krank. Als er sich zu ihm führen liess, fand er ihn in einer Ruine. Abdallâh lud ihn zu sich und dieser erklärte sich bereit, unter drei Bedingungen seinem Wunsche zu willfahren: Dass ihm 'Abdallâh nur dann zu essen gebe, wenn er verlangen würde, dass er ihn in seinen eigenen Kleidern begrabe, die dritte Bedingung, die schwerste, wollte er ihm erst später mittheilen. Diese war, dass 'Abdallâh b. al-Farâǵ nach seinem Tode zum Chalifen Hârûn al-Rasîd gehe und ihm seinen Siegelring vorzeigend sage: „Es grüsst dich der Besitzer dieses Siegelringes. O dass du nicht vergehest ob dieses deines Kummers, denn wenn du wegen dieses Kummers sterben würdest, würde ich es bereuen". Nach dem Tode des Arbeiters schrieb 'Abdallâh dem Chalifen einen Brief, in welchem er ihm diese Begebenheiten erzählte. Der Chalife liess ihn rufen und da übergab er ihm den Siegelring mit den Worten des Arbeiters. Der Chalife ward überwältigt vom Schmerz, die Thränen rannen ihm aus den Augen und er schüttelte das Haupt

1) Tanbîh al-ġâfilîn. Kairo, Chejrijja 1303. S. 235.

und sagte: „O mein Sohn, du warst treu deinem Vater im Leben und im Tode!" Nachdem er lange sehr geweint, erzählte er dem ʿAbdallâh, dass der Arbeiter sein erstgeborener Sohn gewesen sei. Sein Vater al-Mahdî wollte, dass er die Zubejda heirathe, er aber hatte ohne Wissen seines Vaters eine Frau geheirathet, die ihm diesen Sohn gebar. Er schickte sie nach Baṣra und gab ihr den Siegelring und noch vieles Andere mit dem Versprechen, dass wenn er den Thron besteigen werde, er sie holen lassen würde. Als er Chalife geworden war, liess er sie und ihr Kind suchen, aber vergebens: man sagte, sie wären beide gestorben. Nun erkundigte er sich bei ʿAbdallâh, wo sein Sohn begraben sei und erfuhr, dass er unter den Gräbern des ʿAbdallâh b. al-Mubârak bestattet wurde. Nach dem Abendgebete ging er nun verkleidet in Begleitung des ʿAbdallâh b. al-Faraǵ zum Grabe seines Sohnes und weinte dort bis zum Morgen. Als sie zurückkehrten, versprach er dem ʿAbdallâh eine reiche Belohnung, die aber von diesem nicht angenommen wurde.

So weit die Erzählung. Der Name al-Sabtî kommt in ihr noch nicht vor. Sie klingt so wahrscheinlich und die Darstellung scheint so treu zu sein, dass wir uns versucht fühlen, die Erzählung als wahr anzunehmen. Aber anderseits muss man den frommen Erzählungen der Asketen immer Misstrauen entgegenbringen. Darauf, dass die Erzählung auf einen Augenzeugen zurückgeführt wird, ist nicht viel Gewicht zu legen und zur lebendigen Darstellung erdichteter Begebenheiten besass man im Volke, in dessen Mitte die Erzählungen der Tausend und einen Nacht entstanden, dichterisches Talent genug. Wir glaubten jedenfalls auf die Erzählung der alten Quelle hinweisen und sie auszüglich mittheilen zu dürfen.

Ueber die Praudhamanoramâ von Divâkara.

Von

Th. Aufrecht.

Vor einigen Tagen erhielt ich die 'Jâtakapaddhati by Keçava Daivajña, with a commentary by Divâkara Daivajña. Edited and corrected by Pandit Vâmanâcârya'. Gedruckt Benares 1882. 8⁰ 140 Seiten. Dieser Commentar, genannt Praudhamanoramâ, wirft Licht auf mehrere astrologische Schriften. Divâkara war der Sohn von Nṛisiṅha, Neffe und Schüler seines väterlichen Onkels Çiva, Enkel von Kṛishṇa, Grossenkel von Divâkara. Der letzte war ein Schüler des Gaṇeça, eines Sohnes des Keçava. Gaṇeça schrieb sein Grahalâghava im Jahre 1520, sein Vater Keçava wird demnach etwa im Jahre 1490 gelebt haben. Der vorliegende Commentar ist von Divâkara 1627 verfasst. Ausserdem erwähnt der Scholiast öfters seinen Paddhatiprakâça, einen Commentar zu Çrîpati's Jâtakapaddhati, und auf Seite 14 ein Gopirâjamatakhaṇḍana, keine besondere Schrift, sondern eine Abweisung falscher Ansichten in einem einzelnen Punkte. Ein Gopîrâja wird im Muhûrtamârtaṇḍa erwähnt. Divâkara's Vater Nṛisiṅha schrieb Siddhântaçiromaṇivâsanâvârttika und Sûryasiddhântavâsanâbhâshya. Sein Onkel Çiva war der Verfasser des Muhûrtacûḍâmaṇi. Die Jâtakapaddhati ist ein Werk des Keçava aus dem Kauçika Geschlechte. Er lebte in Nandigrâma und war ein Sohn von Kamalâkara. Er hat selbst einen Commentar zu seinem Werke geschrieben. Auch das Grahakautuka rührt von ihm her, und das Grahalâghava seines Sohnes ist eine neue Bearbeitung desselben. Er ist ganz verschieden von Keçava (Keçavârka oder Keçavâditya), aus dem Bharadvâja Geschlecht, einem Sohne von Râṇiga, Enkel von Çriyâditya, Grossenkel von Janârdana. Dieser verfasste das Vivâhavṛindâvana, Kṛishṇakrîḍita und ein Werk, das wir hier zum ersten Male kennen lernen, den Karaṇakaṇṭhîrava, zu 12.

Ausserdem werden von Divâkara folgende Schriften und Schriftsteller erwähnt: Âkhyâtacandrikâ, grammatisch, 40. — Âcârya, i. e. Keçava. — Âdiçarman astr. 19. 22. — Utpala oft. Dass er eine Sûryasiddhântaṭikâ (11) geschrieben habe, ist sonst nicht bekannt. —

Karaṇakaṇṭhîrava von Keçavârka 12. — Kalyâṇavarman, der Verfasser der Sârâvalî 14. 19. 22. 24. — *Kaçyapasaṃhitâ 1. — Gaṇeça, der Verfasser des Grahalâghava. Wo Divâkara die Meinungen eines Gaṇeça (Gaṇeçanâman) bekämpft, ist ein anderer gemeint, so zu 12. 19. — Garga 6. 12. 16. 21 etc. — Guṇâkara, der Verfasser des Horâmakaranda, 5. 6. 22. 24. 33. — Cintâmaṇi, Bruder von Sûrya, Sohn des Jñânarâja, verfasste einen Commentar zu seines Vaters Siddhântasundara p. 50. — Jâtakasaṃgraha 6. — *Jîvaçarman 23. 24. 25. — Jñânarâja, Vater von Sûrya und Cintâmaṇi, verfasste ein Yavanajâtaka 33, und das wohlbekannte Siddhântasundara. — Dâmodara, Verfasser einer Jâtakapaddhati, 1. 2. 6. 10. 14 (als Vorgänger von Keçava). 19. 21. 22. — Devala als Astrolog 21. — Çrî-Nâbheyapaddhati 30. — Nîlakaṇṭha 3. — Parâçara, Parâçarajâtaka, Parâçarahorâ oft. — Bādarâyaṇa astr. 21. 22. — Brahmagupta im Brahmasiddhânta. — Brahmatulya von Bhâskara. — Bhâskara in seinem Siddhântaçiromaṇi und seinem eigenen Commentar dazu. — *Maya 33. — Miçrâḥ i. e. Sundaramiçra oft. — Muhûrtadarpaṇa 5. — Medinîkoça lex. 17. — Yavana 1. 13 (tathâ coktam: apâvanaṃ yâvanaçâstraṃ kathaṃ vipraiḥ paṭhitavyam ity âçaṅkâyâm pûrvaiḥ. Keçavishṇumukhanirgataçâpân mlechatâdhigatamarîceḥ Romake na puri labdham açeshaṃ tad dvijâdibhir ato 'dhyayanîyam). 15. 18. 21. 22. Vṛiddhayavana 32. — Yavanajâtaka by Jñânarâja. — Yavaneçvara 7. 30. 32. — Ratnâvalî astrol. 6. 10. 12. 22. — Râmakṛishṇa, ein Vorgänger von Keçava, 22. — Romaça 1. — Varâhamihira, als Verfasser der Bṛihatsaṃhitâ, des Bṛihajjâtaka und Laghujâtaka. — Vasishṭhasaṃhitâ 10. — Vasishṭhasiddhânta 2. 10. Vṛiddhavasishṭhasiddhânta 1. — Vâsishṭha (an Mâṇḍavya gerichtet) 1. 9. — Viçvanâtha (see Catalogus) 22. — Çâkalyasaṃhitâ 1. — Çatânanda astr. 9. — Çrîdhara, Verfasser einer Jâtakapaddhati, 3. 5. 21. 22. 25. 32 (von Keçava selbst citirt). — Çrîpati, Verfasser der Jâtakapaddhati, oft. Sundaramiçra, Sûrya und Divâkara schrieben Commentare dazu. — *Satyâcârya 2. 19. 22. — Sârâvalî von Kalyânavarman, sehr oft. — Siddhântasundara, auch Sundarasiddhânta genannt, von Jñânarâja, Ein Commentar dazu von seinem Sohne Cintâmaṇi 10. 23. — Sundaramiçra, Verfasser einer Çrîpatipaddhatiṭîkâ, oft. — Sûrya, Sohn von Jñânarâja, schrieb ebenfalls eine Çrîpatipaddhatiṭîkâ, die natürlich durchweg getadelt wird. — Sûryasiddhânta, mehrfach erwähnt. — Somasiddhânta 1. 9. — Horâmakaranda von Guṇâkara. — Hmâlugi schrieb eine astrol. Paddhati 22. 32. Dieser Name wird unter der Form Mhâlugi im Muhûrtamârtaṇḍa (vâstuprakaraṇa 13) erwähnt.

* Mit einem Stern sind die anderswoher entlehnten Schriften bezeichnet.

Zur Erklärung des Rigveda.

Von

Theodor Aufrecht.

1) santya.

santya kommt im Ṛigveda neunmal im Vokativ als Beiwort von Agni, und zwar immer am Ende eines Pâda vor. Roth hat sich einer Deutung desselben enthalten. Grassmann und Ludwig stellen es mit sat zusammen und übersetzen es mit gut, wahrhaft, trefflich. Das Wort steht einfach mit Verschluckung des ha für sahantya, welches selbst dreimal nur als Attribut von Agni erscheint. Er heisst I, 127, 9 sáhasâ sáhantamaḥ, und wird oft genug sahasin, sahasya, sahasâvat, sahasvat genannt.

Ein ähnliches Uebergehen der Sylbe ah finde ich in dem Eigennamen Sóbhari. Dieses steht für das einmal vorkommende sahobhári. Die Abweichung im Accent zur Unterscheidung vom Adjectiv findet sich mehrfach. Vergleiche parushá Párushṇî. ásita ásiknî Asiknî́, gómat Gomatî́.

2) hîḍ.

VIII, 18, 19 yajñó hîḷó vo ántara ấdityâ ásti mṛiḷáta |

Hier ist hîḍáḥ der abl. des abstractum hî́ḍ und entspricht dem gewöhnlichen héḷas. Ein Opfer ist euch lieber als Zorn gegen uns. Vgl. I, 24, 14: áva te héḷo varuṇa námobhir áva yajñébhir îmahe havírbhiḥ |

Ueber Bhaṭṭojî.

Von

Theodor Aufrecht.

1.

Wir wissen zwar, dass Bhaṭṭojî jünger ist als Râmacandra, der Verfasser der Prakriyâkaumudî, ja sogar später als dessen Enkel Viṭṭhala. Aber bisher haben wir uns mit der Angabe von Colebrooke begnügen müssen: Descendants of Bhaṭṭojî in the fifth or sixth degree are, I am told, now (1801) living at Benares. He must have flourished, then, between one and two centuries ago. Miscellaneous Essays II[2], 12. Zu genauerer Bestimmung seiner Zeit gelangen wir durch einen Schüler desselben. Nîlakaṇṭha, ein Sohn von Janârdana und Enkel von Vachâcârya von Mutterseite, ist ausser dem Oshṭhaçataka und Jârajâtaçataka auch der Verfasser der Çabdaçobhâ, einer Elementargrammatik des Sanskṛit, welche im Jahre 1637 geschrieben ist. Bhaṭṭojî muss danach bereits im Jahre 1620 Lehrer gewesen sein. Die betreffenden Verse lauten:

शुक्लजनार्दनपुत्रो वच्छाचार्यस्य दौहित्रः : ।
अभ्यस्तशब्दशास्त्रो भट्टोजीदीक्षितच्छात्रः ॥ २ ॥
त्रिनवषडेकमिते ऽब्दे ऽतिक्रान्ते विक्रमादित्यात् ।
शिवरात्रौ शिवपदयोर्निष्कृतिराधायि नीलकण्ठेन ॥ ४ ॥

2.

Kâvyaparîkshâ.

Die Kâvyaparîkshâ von Çrîvatsalâñchana habe ich gemäss der Analyse von Eggeling in seinem Catalog p. 342 als ein selbstständiges Werk betrachtet. Selbständig ist es insofern, als auch der Auszug von Paulus Diaconus aus Festus, und dessen Auszug aus Verrius Flaccus als unabhängige Werke gelten können. Eine Prüfung der Handschrift IO. 607 hat das folgende Ergebniss geliefert. Çrîvatsalâñchana hat die zehn Kapitel des Kâvyaprakâça in

fünf zusammengedrängt. Sein Çabdârthanirṇaya entspricht Mammaṭa 1—3, sein Kâvyabheda ist bei M. 4 und 5, sein Doshanirûpaṇa ist bei M. 7, sein Guṇanirṇaya ist bei M. 8 und 9, sein Alaṃkâra ist bei M. 10. Mit wenigen Ausnahmen giebt er die Kârikâ von Mammaṭa und seine Beispiele und die angefügten Bemerkungen zu diesen, alles dieses in einer Auswahl, wieder. Einige Erklärungen und poetische Beispiele, die er hie und da beibringt, sind vielleicht sein Eigenthum. Im Ganzen scheint es geeigneter dieses Buch als einen Commentar zum Kâvyaprakâça anzusehn und es seiner Sârabodhinî zu demselben Werke anzureihen. In dem Auszuge von Eggeling ist Seite 342 **कीटानुविद्धरत्नादिसाधारण्येन** und Seite 343 statt des unbrauchbaren — **सुभगं न विषणो:** zu lesen — **सुभगंभविषणो:**

Jâmbavatîvijaya.

Von

Theodor Aufrecht.

Im Jahre 1860 machte ich zuerst auf das Gedicht Jâmbavatîvijaya von Pâṇini aufmerksam. Heute, den 11. Juni 1891, begegnet mir wieder eine Strophe daraus. Sie lautet:

हरिणा सह सख्यं ते बोभवीति यद्ब्रवीः ।
न जाघटीति युक्तौ तत्सिंहद्विरदयोरिव ॥

„Wenn du sagtest, dass du mit Hari in grosser Freundschaft verbunden seiest, so leuchtet das bei genauer Erwägung eben so wenig ein, wie Freundschaft zwischen einem Löwen und Elephanten“.

Der ausgehobene Vers findet sich in Ramânâthaçarman's Kâtantradhâtuvṛitti unter a d â d i. Man möchte hiernach zur Vermuthung gelangen, dass wir es mit einem grammatischen Gedichte, wie es deren später viele gab, zu thun haben. Das Pâtâlavijaya und Jâmbavatîvijaya scheinen zwei verschiedene Gedichte gewesen zu sein.

Anzeigen.

Nöldeke, Th. Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch Historische Classe. Band XXXVIII. 5. Wien 1890. In Commission bei F. Tempsky. 56 S. 4⁰.

Zur Anzeige der vorliegenden Abhandlung wäre eigentlich nur Jemand berufen, der, auf den verschiedenen Gebieten orientalischer Sprach- und Alterthumskunde heimisch, zugleich mit der klassischen Philologie wohl vertraut ist. Der Referent ist leider nicht in dieser glücklichen Lage; wenn er es gleichwohl unternimmt, Nöldeke's Arbeit zu besprechen, so geschieht es, weil er sich auch früher schon wenigstens mit einem Theile der hier behandelten Fragen beschäftigt hat und so vielleicht hie und da eine kleine Bemerkung zu dem reichen hier gesammelten Materiale hinzufügen kann.

Im ersten Capitel „Zur Charakterisierung des griechischen Romans" begründet Nöldeke eine neue und wichtige These, zu der sich erst geringe Ansätze bei Müller (in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Pseudocallisthenes) und Rohde (Der Griechische Roman S. 184 ff.) vorfinden, dass nämlich der Alexanderroman mit echter Volksüberlieferung sehr wenig zu thun habe, sondern im Ganzen und Grossen das Product einer „ziemlich trüben" Gelehrsamkeit sei. Nöld. zeigt, dass sich in dem Roman eine ganze Anzahl Namen findet, die niemals populär gewesen sind und sich nur auf dem Wege litterarischer Ueberlieferung haben erhalten können. Bei genauerer Betrachtung ergiebt sich aber weiter, dass auch das eigentlich romantische Element der Erzählung, die Geschichten von Wundern und Zeichen, von den merkwürdigen Träumen und ihren Deutungen, gar nicht in das Gebiet der Volkskunde gehören, da fast alle diese Dinge schon von den eigentlichen gelehrten Biographen Alexanders erzählt werden, wenn diese auch häufig auf das Unglaubwürdige solcher *λεγόμενα* aufmerksam machen. Diese Untersuchung hat Nöld. bis in's Einzelne durchgeführt. Um die volle Bedeutung seiner Nachweise zu würdigen, lese man die folgenden Worte, in denen einer der hervorragendsten Sachkenner (Rohde a. a. O. S. 184) die

Composition des Pseudo-Callisthenes charakterisirt: „Aber gerade die Naivetät, mit welcher hier die Geschichte durchaus in bedeutungsvolle Sage umgewandelt ist, beweist auf das Eindringlichste, dass der wesentliche Inhalt dieses Romans nicht der Willkür eines Einzelnen entsprungen ist, sondern dass uns in ihm eine ächte Volksdichtung vorliegt“ etc., und vergleiche damit Nöldeke's Schlussurtheil (S. 10): „Im Ganzen und Grossen ist der Alexanderroman nicht das Product der Volksüberlieferung, sondern einer halb gelehrten Schriftstellerei. Den Ausdruck Alexander s a g e vermeidet man besser, da auch die Verbreitung des Romans durchweg auf l i t t e r a r i s c h e m Wege geschehen ist“ Ref. kann natürlich auf einem ihm nicht vertrauten Gebiete nicht wagen über eine so wesentliche Differenz selbst zu urtheilen, wenn er auch bekennt, dass ihm Nöld. Ausführungen durchaus überzeugend erschienen sind. Er gestattet sich zu diesem Theile nur einige Anmerkungen und Fragen. — Darf man nicht auch die namentliche Erwähnung einiger Marathonkämpfer II, 2 aus gelehrter Ueberlieferung ableiten? Aus dem syrischen Texte ist hier, wie es scheint, noch ein Name hinzuzufügen. In dem verstümmelten ܩܝܡܟܘܣ steckt nämlich *Καλλίμαχος* (Herod. VI, 114). — Die grosse Menge der indischen Reptilien, von der im Aristotelesbriefe (Müller S. 121[2]) erzählt wird, erwähnt schon Nearch Fr. 15 (Müller). — Dass sich auch echt volksthümliche Motive in dem Roman verwendet finden, stellt auch Nöld. nicht in Abrede. Er rechnet dahin, dass Alexander verkleidet als sein eigener Gesandter zum Darius und zur Candace geht, die symbolischen Geschenke des Darius, die Hauptzüge der Candacegeschichte und von späteren Erweiterungen des Romans die Fahrt nach dem Himmel und in die Meerestiefe. Es sind dies Alles Motive, die sich auch in anderen Sagenkreisen wiederfinden. Auch die Benutzung der populären äsopischen Fabeln ist nach Nöld. ein volksthümliches Motiv. — Vielleicht ist es aber gestattet den Kreis noch ein wenig zu erweitern. So darf man doch wohl vor Allem die Erzählungen von wunderbaren Menschen, Thieren und Pflanzen auch zum Theil als volksthümliche Elemente betrachten. Nöld. hat dies wohl deshalb nicht besonders hervorgehoben, weil er auf den Aristotelesbrief, in dem sich solche Schilderungen hauptsächlich finden, nicht näher eingehen wollte (S. 7 l. 7). Ref. möchte hier keine Anlehnung an Sammlungen von *θαυμάσια καὶ παράδοξα* [1]), sondern an die im Volke wirklich lebendigen Fabeln von allerlei Ungethümen ferner Länder annehmen. Es ist doch wohl wahrscheinlich, dass die alexandrinischen Schiffer, wie die Seefahrer aller Zeiten, bei der Rückkehr aus dem fernen Osten in ihren Erzählungen der Phantasie mehr als der Wahrheit Raum gaben, und so möchte man jene abenteuerlichen Gestalten wirklich als genuine Entwickelungen der alten Sirenen

1) Rohde a. a. O. S. 177

und Kyklopen betrachten. — Zu den volksthümlichen Zügen ist ferner noch zu rechnen die Erzählung, dass es bei der Geburt Alexander's geblitzt und gedonnert habe (I, 12). Die Volkssage liebt es auch sonst, die Geburt ihrer Helden durch ausserordentliche Naturereignisse andeuten zu lassen. — Im syrischen Texte (S. 142 ult.) sagt Alexander zu Darius: „Ich schwöre bei allen Göttern in Wahrheit ohne Trug, dass ich dir allein Krone und Reich wiedergebe weil ich Salz an deinem Tische gegessen habe". Im griechischen Texte (Müller S. 76[1]) fehlt dieser Passus; er kann aber wohl ursprünglich darin gestanden haben. Die Idee nun, dass man Jemandem, mit dem man Salz gegessen habe, nichts mehr Uebles thun könne, ist auch sonst volksthümlich (vgl. die Nachweise bei Huth *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte* (Bd. III (1890) S. 314). Die weitere Entwickelung dieser Anschauung bietet der ברית מלח und die dazu von Wellhausen (Skizzen III, 123) angeführten arabischen Parallelen.

Ref. gestattet sich zu diesem Capitel noch eine Bemerkung, die die Composition des griechischen Romans betrifft. Ueberblickt man die Hauptereignisse, die im Roman erzählt werden, so findet man, dass er im Allgemeinen den Lauf der Geschichte innehält [1]). Nun fällt aber doch recht eigenthümlich auf, dass der Roman von einem Zuge Alexander's nach Aethiopien berichtet, von dem die Historiker nichts wissen und dass er diesen Zug, nicht wie man erwarten sollte, in die Zeit nach der Einnahme Aegyptens, sondern nach den indischen Kämpfen verlegt. Dem Ref. scheint aber die Einschiebung dieser Episode nur durch den Doppelgebrauch des Wortes Indien veranlasst zu sein. Dass Alexander einen Zug nach Indien unternommen hatte, war allgemein bekannt. Da er nun nach dem Plane des Romans die äussersten Ende der Erde berühren musste, so war es nöthig ihn auch nach dem zweiten Indien zu führen. So entspricht dann den weisen Brahmanen Indiens die kluge Königin Aethiopiens, wie auch sonst diese beiden Länder immer unmittelbar neben einander genannt werden (vgl. Rohde a. a. O. p. 441; Gutschmidt, Ztschr. XXXIV, 743; dazu nehme man die allerdings vielleicht bloss aufs Gradewohl gegebene Deutung der Worte מהודו ועד כוש Megillâh Babl. f. 11 a l. 10 v. u.). — An die Candacegeschichte hat sich die Episode der Amazonen wohl nur deshalb unmittelbar angeschlossen, weil sich die Stoffe in einem Hauptpunkte ähnelten, hier eine Königin, dort ein Volk von Weibern auftritt. Beiden unterliegt der Held. — Man darf vielleicht in diesen beiden Geschichten die Verarbeitung des Stoffes finden, den die Historiker durch die Erzählung von der Thalestris (Diodor XVII, 77) und von der Königin die Geschenke an Alexander sendet (Diodor XVII, 84), darboten.

1) Die Abweichungen haben ihre besonderen Gründe, wie die Erzählung von Alexander's Zuge nach Italien

Manches Andere, das Ref. nicht in seiner vollen Bedeutung würdigen kann, wird gewiss den klassischen Philologen interessant sein. Auf Wunsch des Verf. sei hier zu S. 10 Anm. 7 noch berichtigt, dass Dittenberger ihn auf Platons Theaetet 174 A verwiesen hat, wo diese Anekdote schon von Thales vorkommt. Es handelte sich also — wie der Verf. bemerkt — in der ursprünglichen Fassung nur um den Sternengucker, der gen Himmel sieht und dabei in die Grube fällt, nicht um den Astrologen, der die Zukunft vorhersieht und sein eigenes ihm unmittelbar bevorstehendes Geschick nicht merkt. — In einer Anmerkung führt Nöld. eine Anzahl Macedonier namentlich auf, die unmässig tranken und knüpft daran die Vermuthung, dass vielleicht auch die Trunksucht der Macedonier mit ein Grund gewesen, weshalb sie von den mässigeren Griechen nicht als Stammesgenossen anerkannt wurden. Zu den von Nöld. aufgezählten einzelnen Namen darf man als weiteren Beleg noch die allgemeine Bemerkung des Ephippus fr. 1. Müller hinzufügen, dass die Macedonier *οὐκ ἠπίσταντο πίνειν εὐτάκτως ἀλλ' εὐθέως ἐχρῶντο μεγάλαις προπόσεσιν, ὥστε μεθύειν ἔτι παρακειμένων τῶν πρώτων τραπεζῶν.* Vgl. auch noch den macedonischen Trinker Proteas Ephippus fr. 4. (Müller).

Capitel II beschäftigt sich mit dem von Budge herausgegebenen syrischen Pseudocallisthenes. Zunächst widerlegt Nöldeke die von Budge in der Einleitung zu seiner Ausgabe vertretene Annahme, dass der Syrer auf einen arabischen Grundtext zurückgehe. Er betont, dass einerseits die Buchstabenverwechslungen, auf die sich B. hauptsächlich stützt (zwischen ܕ und ܟ; ܪ und ܪ̈) ebenso gut aus Verderbnissen des syrischen Codices zu erklären sind und dass andererseits — wenn B.'s Annahme richtig wäre — eine Reihe anderer Verwechlungen mit Sicherheit zu erwarten wären, die sich thatsächlich nicht finden, vor allem in den nur durch diakritische Punkte unterschiedenen Zeichen ح خ ج u. s. w. — Ferner wären auch im Stile des Buches nach Nöld.'s Ansicht noch allerlei Spuren arabischen Sprachgebrauches zu erwarten, wenn die syrische Uebersetzung aus dem Arabischen geflossen wäre. Dies Moment möchte Ref. deshalb nicht besonders stark betonen, weil doch wohl (vgl. Nöldeke selbst Ztschr. XXXIII S. 515) hierbei alles auf die grössere oder geringere Gewandheit des Uebersetzers ankommt, ein Moment das sich unserer Beurtheilung eigentlich entzieht. — Ein starkes Argument aber gegen ein arabisches Original sind die ganz seltsamen Nachbildungen griechischer Constructionen, von denen Nöld. einige besonders auffällige hervorhebt, Ausdrücke, wie ܦܠܓܝ ܡܕܝܢܐ *μεσόπολις* (davon sogar ein Femininum ܦܠܓܝܬ ܡ) ܦܠܓܐ ܠܘܬ

ταυρελέφαντες. Im Arabischen konnten diese Verbindungen so nicht wiedergegeben werden, und der syrische Uebersetzer hätte, wenn er ein arabisches Original vor sich gehabt hätte, doch gewiss die Umschreibungen des Arabers beibehalten, anstatt der Sprache — wie es geschieht — Zwang anzuthun. — Auch müsste man mit Nöld. es dann gewiss seltsam finden, dass man in einem so ausführlichen Buche, das allerhand fremde technische Producte erwähnt, nirgends arabischen Lehnwörtern begegnet, wie sie deren z. B. selbst das kleine Sindbanbuch mehrfach enthält (Ztschr. XXXI S. 516). Nachdem so die Voraussetzung eines arabischen Originals für den syrischen Pseudocallisth. abgewiesen ist, erwartet man eigentlich als ziemlich selbstverständlich, dass Nöld. die Entstehung der syrischen Uebersetzung aus einem griechischen Originale durch positive Momente begründen wird und ist zunächst ganz frappirt, dass der Verf. eine andere Ansicht ausspricht. Nach Nöld.'s Meinung ist nämlich die syrische Uebers. nicht direct aus dem Griechischen entstanden, sondern zunächst aus einem Pehlevioriginal übersetzt.

Man begreift, dass diese Hypothese von weittragender Bedeutung ist; denn wenn wir auch wussten, dass unter den Sasaniden indische Bücher unterhaltender (auch wissenschaftlicher??) Natur in's Persische übertragen wurden, so war doch bis jetzt noch keine Spur davon bekannt, dass die Perser auch griechische Werke übersetzten. Das giebt einen ganz neuen und ungeahnten Einblick in die Culturverhältnisse des Sasanidenreiches. Denn es wäre doch wohl mehr als seltsam, wenn diese persische Uebersetzung des Pseudocallisth. ein Erzeugniss einer ganz vereinzelten Privatliebhaberei gewesen wäre. Vielmehr muss man dann wohl annehmen, dass so wie dieses Buch auch andere (vielleicht auch wissenschaftliche?) Werke übertragen wurden. Dass der Uebersetzer eines solchen Buches mit der griechischen Sprache und Litteratur in ziemlich hohem Grade vertraut sein musste, ist klar; aber auch die Kreise, für die er sein Werk bestimmte, kann man sich eigentlich ohne eine gewisse, wenn auch nicht grade tiefe Kenntniss griechischer Art kaum vorstellen. Diese Consequenzen aus Nöld.'s Hypothese eröffnen uns gewiss eine bedeutsame Perspective. — Es ist nun Nöld. unzweifelhaft gelungen, diese überraschende Hypothese so wahrscheinlich zu machen, als es sich überhaupt bei diesem Gegenstande erwarten lässt. Eine absolute Sicherheit ist hier, wo auch nach Auflösung aller Schwierigkeiten ein X bleiben muss, nicht zu erzielen.

Ref. will nun, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend die einzelnen Beweisstücke durchnehmen, indem er sie nach dem Grade der Stärke, den sie ihm zu haben scheinen, anordnet, und dabei, zum Theil nach Nöld.'s Vorgange berühren, was sich etwa gegen die absolute Beweiskraft der einzelnen Momente sagen lässt. Er betont, dass diese einzelnen Einwendungen das Gesammtgebäude der Beweisführung nicht wesentlich erschüttern können, will sie aber gleichwohl nicht zurückhalten.

Auf S. 211, 8 hat der Syrer bei Aufzählung der von der Kandace an Alexander gesandten Geschenke die Worte ܘܥܙ̈ܐ ܚܡܪ̈ܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܦܪܣܐܝܬ ܟܪܒܘܙ. „Eselsziegen die auf persisch c h a r b u z genannt werden". In unseren griechischen Texten fehlt dieses Thier. Nöld. aber nimmt an, dass das zur Erklärung verwendete persische Wort, das sonst ganz unbekannt ist erst aus einem griechischen Worte, das er als **ὀνότραγος* ansetzt, ü b e r s e t z t sei. Dann würde der syrische Uebersetzer die Kenntniss des entsprechenden persischen Wortes eben nur aus unserer Stelle geschöpft haben, und da man nun nicht gut annehmen kann, es habe etwa ein persischer Leser der griechischen Schrift dies e i n e ihm auffällige Wort an dieser Stelle glossirt, so wird man dadurch zu der Annahme gedrängt, dass der Syrer ein persisches Original übersetzt hat. — Man kann dagegen einwenden, dass erstens jenes **ὀνότραγος* noch nicht nachgewiesen ist und dass zweitens die abstracte Möglichkeit, dass eine Ziegenart im Persischen den Namen c h a r b u z geführt habe, nicht geleugnet werden kann, aber Nöld.'s Voraussetzungen sind doch bei Weitem wahrscheinlicher. Nicht ganz dasselbe Verhältniss ist an einer anderen zu derselben Aufzählung gehörenden Stelle, wo es im syrischen Texte heisst: ܘܣܘܣܝܐ ܕܩܪ̈ܢܗ ܠܚܡܪܐ ܡܬܩܪܝܢ ܘܡܬܐܡܪܝܢ ܦܪܣܐܝܬ ܟܪܟܕܢ ܐܘ ܟܪܓܕܢ. Hier ist sogar für den Ref. mit der Annahme eines persischen Originals eine kleine Schwierigkeit verbunden. Wir haben nämlich dann anzunehmen, dass der Perser das griechische *ὀινοκέρωτες* zweimal im Texte wiedergab, einmal nach Art jenes eben behandelten **ὀνότραγος* ganz wörtlich, was dann der Syrer durch sein ܩܪ̈ܢܗ ܠܚܡܪܐ übertrug und es zweitens durch das bekannte k a r g a d a n glossirte. Erklären aber kann man es wohl dadurch, dass das leicht in seine Bestandtheile zu zerlegende Compositum zu der ersten wörtlichen Uebersetzung gewissermassen einlud. Thatsächlich haben wir auch noch eine andere wörtliche Uebertragung eines solchen Compositums in der interessanten Wiedergabe von *ὡρόσκοπος*, das durch das syrische ܕܗܘܐ ܕܚܙܐ (S. 8, 12) genau reflectirt wird. Nur wird hier die vermuthlich neue Bildung durch die Bemerkung ܕܡܬܩܪܐ ܒܠܫܢܐ ܗܘܢܐ förmlich absolvirt. — Ein dritter Fall, auf den Nöld. hinweist, die Erklärung des Steines ܡܠܟܐ durch persisches ܦܪܘܙ, ist deshalb minder beweiskräftig, weil nicht einmal das syrische Wort zu ermitteln ist. Den Zeichen käme ܦܝܪܘܙ فيروزج

ziemlich nahe. Dass dies für λύγδινον keine passende Uebersetzung wäre, ist richtig; aber erstlich frägt sich, ob der der Uebersetzung zu Grunde liegende Codex so las und zweitens, ob der Uebersetzer das Wort verstand. — Eine ganz merkwürdige Glosse erklärt den Helden Hektor „das ist der, den die Perser Soti nennen". Auch hier liegt es am Nächsten anzunehmen, dass diese Gleichsetzung aus einem persischen Originale stamme.

In zweiter Linie scheinen dem Ref. für Ableitung des Syrers aus dem Persischen zu sprechen eigenthümliche Missverständnisse des Uebersetzers die, aus dem griechischen Texte nicht zu erklären, nach Nöldeke in der Doppeldeutigkeit persischer Wörter ihren Grund haben. So erklärt Nöld. die wiederholte Uebersetzung ܝܡܐ für „Fluss" aus falscher Auffassung des persischen darjâ, das zugleich „Meer" und „Fluss" bedeuten kann. Diese Erklärung ist durchaus einleuchtend, und es kommt dabei gar nicht in Betracht, dass diese Uebersetzung durch die Eigenartigkeit der einen Stelle — der Fluss umschliesst das Gebiet der Amazonen so, dass es wie eine Insel ܐܝܟ ܓܙܪܬܐ darin erscheint — halb und halb erklärlich wird. Ein Aequivalent der anderen Stelle (63, 9) ist leider in unseren griechischen Codd. nicht erhalten. — Sehr fein hat Nöld. ferner auf ein persisches Original geschlossen aus einer seltsamen Ausdrucksweise, die auf S. 237. 10, 11 begegnet. Dort heisst es: ܘܟܕ ܐܟܠܘܗܝ ܐܘܟܝܬ ܐܫܬܝܘܗܝ ܠܚܡܪܐ „Und als sie den Wein gegessen das heisst getrunken hatten." Im Syrischen ist diese Verbindung ܐܟܠ ܚܡܪܐ schlechthin unerhört, dagegen erklärt sie sich vortrefflich, wenn man sie mit Nöld. als Nachahmung eines persischen خوردن, das zugleich „essen" und „trinken" bedeuten kann, auffasst. Ref. bekennt nun aber über die Richtigkeit der von den Codd. an dieser Stelle gebotenen Lesart einige Zweifel zu haben. Es ist die Rede von zwei grossen silbernen Schaalen (ܐܩܪܛܝܪܝܢ κρατῆρες), deren jede nach der Aussage der Führer Alexanders 360 Maass (ܟܝܠܐ) fassen soll. Nun erzählt Alexander: „Da ich aber wissen wollte, wieviel diese Schaalen (in der That) fassen, so befahl ich eine derselben mit Wein zu füllen. Dann befahl ich meinen Truppen zum Mahle zu gehen und bei diesem Mahle aus dieser Schaale den Wein auszugiessen und nicht mehr als der Inhalt einer Schaale wurde verbraucht"[1]. Nun scheint im Folgenden doch kein ganz be-

1) Der Text ist an dieser Stelle augenscheinlich nicht in Ordnung. Es

quemer Anschluss zu sein, wenn man die Lesart der Codd. beibehält und übersetzt: „Und als sie nun den Wein getrunken hatten, da verhielt sich die Sache so wie ich gehört hatte.“ Daher möchte Ref. vorschlagen, an Stelle des auffälligen ܐܟܠܘܗܝ das graphisch nur wenig davon verschiedene ܐܟܝܠܘܗܝ in den Text zu setzen. Darnach wäre also zu übersetzen: „Und als sie den Wein nun ausgemessen hatten (was ja eigentlich der Hauptzweck der ganzen Veranstaltung war) da verhielt es sich so.“ Dazu stimmt auch der griechische Text Müller 142a l. 6 *οὓς καὶ ἐμετρήσαμεν ἐν τῷ δείπνῳ* (A., vgl. die Anm., *ὃν ἐμετρήσαμεν*). Aehnlich Val. „ad quod convivium tot amphoris repletum esse vas constat.“ Val. lässt also die Zählung beim Füllen der Schaalen vornehmen, während die Griechen und der Syrer den Wein aus der Schaale in Maasskrüge füllen lassen. — Natürlich verkennt Ref. nicht, dass der von ihm angenommene Fehler ziemlich alt sein muss, da ja die Glosse deutlich die seltsame Ausdrucksweise voraussetzt. Aber beachtenswerth ist doch wohl auch, dass die Glosse in A fehlt. — Als Nachahmung persischer Art fasst Nöld. ferner die mehrfach in unserem Buche vorkommende Anrede einer vornehmen Person mit „Ihr“ auf, die sonst weder syrisch noch griechisch ist.

Eine weitere wichtige Gruppe von Beweismomenten für die Ableitung der syrischen Uebersetzung aus dem Persischen bilden die ganz unerhörten Buchstabenverwechslungen, vor Allem von *R* und *L*, die sich in einer grossen Zahl von Eigennamen constatiren lassen. Schon früher (Ztschr. XXX, S. 756) hatte Nöld darauf hingewiesen, dass bei Uebersetzungen aus dem Pehlevi dergleichen Fehler sehr leicht entstehen konnten, weil das Pehlevi für beide Laute (*R* und *L*) nur e i n Zeichen hat. Die von ihm aus unseren Buche gesammelten Beispiele sind nun in der That frappant und es ist unzweifelhaft, dass diese bei der Annahme einer directen Uebersetzung aus dem Griechischen durchaus unbegreiflichen Corruptionen sich bei der Voraussetzung eines Pehlevioriginals auf das Ungezwungenste erklären. Zu beachten ist hier namentlich das massenhafte Auftreten dieser Erscheinung, das einen Zufall auszuschliessen scheint.

Ref. hat nun eine ziemlich genaue Zählung der Wörter, die *R* oder *L* enthalten, vorgenommen und hat dabei folgende Zahlen gewonnen. *L* ist für ursprüngliches griechisches *R* eingetreten in 17 Fällen,

ist kaum erlaubt, mit B. (Note 5) auf Z. 9 ܡܠܝܐ ܐܣܦܝܪܐ zu streichen. Man erwartet doch die Angabe, dass diese gefüllte Schaale beim Mahle zur Verwendung kommt. Vielleicht ist die folgende Textänderung, nach der oben übersetzt worden ist, genügend. Man lese: ܘܟܝܠܘܗܝ ܡܫܬܘܬܐ ܡܢ ܗܘܐ ܐܣܦܝܪܐ ܡܠܝܐ ܠܩܣܛܣܘܣ ܘܠܐ ܢܦܩ u. s. w. Es würde dann durch die unmittelbare Folge der letzten einander ähnlichen Wörter der Ausfall von ܠܩܣܛܣܘܣ wohl zu erklären sein.

nämlich ausser den von Nöld. angeführten in ܒܐܠܕܝܘܣ (S. 249, 3 l. ܒܐܪܕܝܘܣ) d. i. *Ἀραδαῖος* (Müller 148[1] ult.); ܣܛܝܠܡܦܝܘܣ S. 69, 1 d. i. *Στειραμφεῖς* (Müller 32 Note l. 11) ܦܠܝܐܪܘܣ S. 49 ult. d. i. *Περίερος* (Müller 19[2] l. 1). Dagegen ist es richtig überliefert in 57 Fällen (Ref. hebt unter ihnen hervor ܐܝܕܡܘܠܘܣ S. 206 l. 15 l. ܐܝܪܡܘܠܘܣ d. i. *Ἑρμόλαος* Plut. Alex. 55 u. ö. (Budge *Idmâlos* mit?); ܠܩܪܝܢܝܣ S. 23, 14 d. i. *Lacrinis* (Val.) *Λακρητητις* A. Das folgende ܦܠܐܢܘܣ ist in ܡܠܐܢܘܣ (*Μέλανος* zu ändern)[1]). In 14 Fällen ist eine Entscheidung — wenigstens dem Ref. — nicht möglich. Zu bemerken ist, dass einer der falsch mit *L* geschriebenen Namen *Παρμενίων* S. 137, 8 ܦܠܡܢܝܘܢ auch einmal S. 187, 1 in beinahe richtiger Form ܦܪܡܢܝܘܢ vorkommt. — *R* für *L* ist in 14 Fällen eingetreten, nämlich ausser in den von Nöld. angeführten Namen noch in ܩܪܝܡܢܣ l. ܩܠܝܡܢܣ d. i. *Κλεομένης* S. 212, 6 ܦܪܘܛܐܣ S. 116, 6 d. i. *Φιλώτας* (uns. Codd. *Λεοντας*) ܢܦܪܐ S. 69, 3 d. i. *Νεφέλη* Müller 32 Note l. 11. Richtig ist es in 83 Fällen überliefert, während 14 Fälle wieder unsicher bleiben. Auch hier finden sich richtige Schreibungen neben falschen ܐܘܠܠܣ *Ἰόλλας* S. 241, 10 neben ܐܘܪܠܢ *Ἰόλλαν*; ܦܠܛܐܝܣ (worauf schon Nöld. hinweist) *Πλαταιάς* S. 125, 8 neben ܦܪܛܝܘܣ. — Es ist selbstverständlich, dass die Fälle, in denen die richtige Ueberlieferung erhalten ist, nicht entfernt die Bedeutung beanspruchen können, die den entgegengesetzten zukommt, zumal es sich in der That bei einem Theile derselben um recht bekannte Namen handelt. Indessen, da man bei unbekannten Namen die Schreibung mit *R* oder *L* auf einen Zufall zurückführen muss, so bietet wenigstens das für diese Gruppe aufgestellte Zahlenverhältniss keine unbedingte Stütze für Nöld. Hypothese. Ganz besonders auffällig erscheint dem Ref., dass der gewiss nicht sehr verbreitete Name *Τληπόλεμος* vom Syrer S. 25, 3 richtig mit *L* überliefert ist, während es ihm doch eigentlich im Hinblicke auf die ziemlich häufigen Bildung enmit ܛܪܝ (*τρι* — vgl. in unserem Buche selbst ܛܪܝܦܘܠܡܘܣ) näher gelegen hätte, in seiner persischen Vorlage ein **Τριπολεμος* zu finden. Wenn man dazu

1) Nöld. scheint allerdings dieser Lesung nicht zu folgen, da er S. 4 Anm. 1 ausdrücklich erklärt, dass die Amme im Syr. fehlt.

noch die nicht seltenen Fälle nimmt, wo ein *R* sich ganz unmotivirt in den Text eingeschlichen hat, wie dies z. B. sogar bei ܛܪܡܘܣܬܢܝܣ *Δημοσθένης* S. 127, 4 der Fall ist, so wird das Vertrauen zu der Ueberlieferung einigermassen erschüttert. Nun spricht aber wieder für Nöld. Argumentation, dass sich nicht nur diese Verwechslung von *R* und *L* sondern auch die übrigen sonst ungewöhnlichen Transcriptionen von ܠ und ܛ für *δ*, ܩ für *γ* und *χ* u. a. aus dem Pehlevi erklären lassen, sowie ferner, dass thatsächlich die meisten Verwechslungen, zu denen die Pehlevischrift Veranlassung geben konnte, sich in dem Buche finden. Wenn nun Ref. sein Urtheil resumiren soll, so lautet es dahin, dass Nöld. These äusserst wahrscheinlich ist, dass aber ihre absolute Sicherheit auf Grund unseres Materiales noch nicht bewährt werden kann.

Dagegen hat Nöld. zum Erweise der Behauptung, das die syrische Uebersetzung noch aus der Sasanidenzeit stammt, schon so viel Material beigebracht, dass daran nicht mehr gezweifelt werden kann. Schon die Identification von *Μίθρας* mit ܡܝܗܪ, von *Μῆδοι* mit ܡܠܗܘܢܐ und die Erwähnung einer in der Sasanidenzeit berühmten Festung, deren halb verschollenen Namen er erst in dem Texte entdeckt hat (S. 140, 12) genügen allein, um dies sicher zu stellen. Dass der Uebersetzer eine genaue Bekanntschaft mit der Geographie Irans und seiner Nebenländer zeigt, fällt dafür, wie Nöld. selbst hervorhebt, nicht so stark in's Gewicht, da die Uebersetzung jedenfalls von einem im persischen Reiche lebenden Syrer verfasst ist. Bezeichnend ist aber wieder das Vorkommen des Namens ܦܪܘܟ, in dem Nöld. einen in den letzten Zeiten des Sasanidenreiches berüchtigten Räuberhauptmann nachweist, für die Entstehungszeit des Buches. Selbst wenn man annimmt, dass etwa *Φαρνούχης* im griechischen Texte gestanden hat, so konnte die Ersetzung durch jenen berüchtigten Namen doch wohl nur kurz nach der Zeit erfolgen, in der der Bandenführer eine Rolle spielte. — Die persischen Namen auf S. 130, die im griechischen Texte fehlen, hat Nöld. nicht behandelt. Ref. glaubt hier noch einige zu den von ihm angeführten nachtragen zu können. Für ܒܐܡܕ S. 130, 1 l. ܒܐܡܕܕ d. i. *Bâmdâd* (Nöldeke Sasaniden S. 154), ein Name wie *Ἀβραδάτας* (Nöldeke Persische Studien S. 38): für ܩܐܪܪܪ S. 130, l. 1 l. ܩܐܪܕܪ d. i. *Kârdâr*. Bei ܦܪܘܪܝܣ S. 130, 3 läge die Aenderung in ܦܝܪܘܙܝܣ d. i. *Πιρώζης* nahe, wenn nicht hier die Beibehaltung der griechischen Endung gegen die sonstige Gewohnheit des Uebersetzers auffiele. Dagegen ist wohl in ܩܡܟ S. 130, 3 unschwer خوشنك zu erkennen. — Auch

ein vom Herausgeber nicht erkannter persischer Würdenname ist hier nachzutragen, nämlich der S. 203, 10 genannte ܦܘܕܦܘܪ, jedenfalls ein ziemlich genaues Aequivalent des persischen کنداور (کنداور), das durch سپه سالار erklärt wird. — Auch den Gebrauch dieses Wortes kann man eigentlich nur einem noch in der Sasanidenzeit schreibenden Syrer zutrauen.

Ueber die Persönlichkeit des Persers, der das Buch aus dem Griechischen übersetzte, hat Nöld. sich nicht weiter geäussert. Hier möchte nun Ref. eine Vermuthung wagen. Denkbar wäre es wohl anzunehmen, dass durch die Neigungen des Königs Chosrau für fremde Philosophie[1]) eine literarische Richtung, die sich an fremde Vorbilder anschloss, hervorgerufen und begünstigt wurde. Man könnte andererseits auch vermuthen, dass die von Sapur in Nisibis angesiedelten Perser [2]) dort sich mit griechischer Sprache und Literatur vertraut machten und dass sich unter ihnen eine persisch-griechische Mischcultur entwickelte und erhielt. Auf Grund dieser Annahme kann man wohl die Uebersetzung des Pseudocallisthenes in's Persische erklären. Eine Frage aber kann Ref. dabei nicht unterdrücken. Ist es nicht eigentlich auffallend, dass ein nationaler Perser ein Werk übersetzte, dessen Stoff ihm im höchsten Grade unsympathisch sein musste? Denn ein wesentlicher Theil des Ganzen ist doch die Unterwerfung des persischen Reiches und das schmachvolle Ende des letzten Königs. Da dürfte man doch zum mindesten erwarten, dass wenigstens irgendwo der Versuch gemacht würde, die persischen Verhältnisse in ein besseres Licht zu setzen durch irgend eine beschönigende Erklärung. Wenigstens die Tapferkeit der persischen Soldaten hätte gerühmt werden dürfen. Aber nichts dergleichen begegnet uns; der Perser überträgt die Niederlagen des Persers mit demselben Gleichmuthe wie die der anderen Völker ad majorem Alexandri gloriam. Und wenn man nun weiter von Nöld. lernt (S. 34) wie die priesterlichen Schriften den Helden darstellen, so darf man diesen augenscheinlichen Mangel an nationalem Sinn doppelt auffallend finden. Deshalb möchte Ref. den folgenden Ausweg vorschlagen, um die Schwierigkeit zu lösen. Wir wissen, dass persische Christen syrischer Nationalität im Sasanidenreiche vielfach hohe Stellungen bekleideten (Nöldeke Sasaniden 384, Anmerk.). Zweifellos haben diese Christen persisch gesprochen und ihrer Stellung gemäss auch zu schreiben verstanden. Unter den persischen Christen aber lässt sich wohl mit grösserem Rechte eine gewisse Vertrautheit mit griechischer Sprache und Literatur erwarten, als unter den nationalen Persern. Wir wissen ja, dass noch lange nach dem Untergange des Sasanidenreiches gelehrte

1) Nöldeke Sasaniden 160 Anm. 3.

2) Nöldeke a. a. O. 63.

Beschäftigung mit der griechischen Literatur auf altpersischem Boden in nestorianischen Kreisen gepflegt wurde. Ein Christ aber konnte selbstverständlich einen solchen Roman ohne Scrupel übertragen. Ja es ist nicht unmöglich, dass seinem Werke eine bestimmte Tendenz zu Grunde lag. Vielleicht wollte er den hochmüthigen Persern einmal den Spiegel ihrer Vergangenheit vorhalten und ihnen in ausführlicher Darstellung und unterhaltender Form zeigen, wie schmählich schon einmal ihre Macht vor dem Ansturm aus dem Westen zusammengebrochen war. Vielleicht kann man hierfür noch anführen, dass, wie Nöld. schon hervorhebt, in unserem Texte die Religionsfreiheit, die Alexander bewilligt, stärker als bei den Griechen betont wird. Von einem nationalen Perser sollte man das eigentlich nicht erwarten. Bei einem der ecclesia pressa angehörigen Christen aber ist es sehr begreiflich. — Bei einem gelehrten persischen Christen dürfen auch die Identificationen persischer und griechischer Namen nicht weiter auffallen und sonst scheint dem Ref. wenigstens nichts gegen diese Annahme zu sprechen.

Dass auch der Uebersetzer ein Syrer war, müssen wir selbstverständlich mit Nöld. annehmen. Ueber seine Sprache liesse sich wohl noch allerlei sagen. Ref. bemerkt hier bloss, dass er zu den wenigen von Budge gefundenen biblischen Anklängen noch einige hinzufügen kann. S. 218, 17 entspricht dem griechischen *ἀνδριάντες δὲ ἦσαν ἀναρίθμητοι χαλκοί* in unserem Texte ܘܐܢܕܪܝܐܢܛܐ ܕܢܚܫܐ ܩܘܪܢܬܝܐ. Hier ist nun nicht mit Budge (Note 5 z. St.) „korinthisch“ als irrthümliche Uebersetzung für unzählig aufzufassen, sondern ܢܚܫܐ ܩܘܪܢܬܝܐ ist ein in der syrischen Bibel gegen den hebr. Text öfters vorkommender Ausdruck (Vgl. PSM. s. v. ܢܚܫܐ und dazu noch I. Chron. 29, 6). Ref. rechnet hierher weiter ܚܝܠܘܬܐ ܕܫܡܝܐ die „Heere des Himmels“ für „Sterne“ S. 73, 8: so öfters in der Bibel (Griech. Codd. anders). — Weiter entspricht dem griechischen *ψάμμος* auf S. 82, 5 das ausführlichere (ܚܠܐ) ܕܚܠܐ ܕܥܠ ܣܦܬܗ ܕܝܡܐ wohl nur durch Reminiscenz an den biblischen „Sand der am Rande des Meeres liegt“ Gen. 37, 17 u. ö. — Auf solche eigenthümliche Sprachwendungen gedenkt Ref. in einer Anzeige der B'schen Edition zurückzukommen.

Das Buch scheint auch den Lexicographen vorgelegen zu haben; wenigstens möchte Ref. annehmen, dass das noch unerklärte ܐܒܡܡܢܘܣ Bar Bahlûl ed. Duval Col. 17 aus unserem Buche stammt, wo es S. 219, 17 in der Schreibung ܐܘܒܡܘܣ vorkommt. Ref. möchte weiter vermuthen, dass die auf dieses Wort in unserem Texte folgenden Worte ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܡܫܝܐ ܠܐ ܡܬܒܠܥܐ ܢܘܢܐ ܒܗ aus

der Glosse BB. ܣܡܡܐ ܕܠܐ ܢܦܠܐ ܒܗ ܒܟܠܒܬܐ entlehnt sind. Auch die Verbindung ܒܘܠܬܐ ܘܦܣܦܣܐ Bar Bahl. col. 369 scheint aus unserem Buche S. 89, 21 entnommen zu sein. Auch das dunkle ܡܗܘܪܦܐ werden die Glossographen eben daher geschöpft haben. Merkwürdig ist allerdings, dass sie grade die anderen persischen Wörter nicht mit aufgenommen haben.

Nach Besprechung des Ursprungs der syr. Uebersetzung giebt Nöld. auf S. 18 bis 24 eine kurze Concordanz des syrischen und griechischen Textes unter Hervorhebung der prägnantesten Stellen, ohne aber dabei in's Einzelne zu gehen. Manche zweifelhafte L. A. der Griechen erhält dabei durch den Syrer ihre Bestätigung. Ref. macht ausserdem auf die Feststellung des bislang unerklärten *ἀμμουμαντεις ἀμουμαντεις* als *ἀμμομάντεις* „Sandwahrsager" aufmerksam. — Die ausführlichste Zuthat des Syrers, die Schilderung von Alexanders Zuge nach China, geht, wie Nöld. kurz nachweist, auf eine griechische Vorlage zurück, trotzdem unsere Codd. keine Spur davon enthalten, Denn sie enthält eine Reihe griechischer Namen, die den Orientalen unbekannt sein mussten; auch hält sie sich sonst ganz in den heidnischen Anschauungen der übrigen Stücke. — Wann und wo diese Episode hinzugefügt wurde, wird sich kaum mit Genauigkeit feststellen hassen. Das Eine aber darf man wohl mit Sicherheit behaupten, dass sie nicht zum ursprünglichen Körper des Romans gehörte. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, dass sie ihre Grundmotive den beiden Erzählungen entlehnt hat, zwischen die sie eingeschaltet worden ist. Dass Alexander als sein eigener Gesandter zum Kaiser von China geht, ist der Candacegeschichte nachgebildet. Wie die Candace schickt auch der Kaiser von China, im Vollgefühle seiner Stärke, Geschenke an Alexander. Andererseits erscheint die Geschichte des Drachens eigentlich nur als eine ungeschickte Umbildung der Erzählung, wie Alexander im Kampfe mit Porus die ihm entgegengeschickten wilden Bestien bezwingt. Sowohl der Drache wie die Bestien werden durch die Bälge, die vorher gefüllt sind, getäuscht. Beide gehen in die Falle und verbrennen elendiglich [1]). Auch das symbolische Geschenk des Kaisers von China mit der Deutung, er werde schliesslich nicht mehr sein Eigen nennen als ein Stück Erde, so gross wie das ihm gesandte Zeug, erinnert der Idee nach wenigstens an die Rede des Gymnosophisten über die Vergänglichkeit alles Irdischen. — Die Erweiterung des Romans mag wohl zu einer Zeit entstanden sein, wo mit China ein lebhafterer Verkehr stattfand. Man möchte vermuthen, dass

1) Wie diese Geschichte mit der vom Bel und Drachen zusammenhängt, auf die Nöld. hinweist, ob da litterarische Anknüpfungen vorhanden sind oder nicht, vermag Ref. leider nicht zu entscheiden.

die Zusätze in Syrien, etwa in Antiochia (vgl. Götting. Gelehrte Anzeigen 1886 S. 726) verfasst wurden. Denn die Aufzählung der Geschenke, die der Kaiser an Alexander schickt, setzt eine gewisse Kenntniss chinesischer Verhältnisse voraus. Die gefärbte und ungefärbte Seide sowie die Moschusfelle werden noch von Ibn Chordâḏbih (ed. de Goeje S. 70, l. 10. 11) als Hauptexportartikel Chinas erwähnt [1]). Eine gute Notiz ist auch durch die Mittheilung über den goldenen Wagen und die seidenen Vorhänge (S. 195, 11. 12) überliefert.

Im dritten Capitel bespricht Nöld. die kurze von Lagarde in den Analecta Syriaca herausgegebene Biographie Alexanders und ihr Verhältniss zu Pseudocallisthenes. Der erste Theil lässt nach der Ueberlieferung der Namen eine sichere Entscheidung, ob dieser Lebensbeschreibung ein griechischer oder syrischer Text zu Grunde gelegen hat, nicht zu. Für den zweiten Theil aber weist Nöld. an einer Reihe von Eigennamen, die abweichend von der griechischen Urform genau zu den corrumpirten Formen unseres Syrers stimmen, die Benutzung dieses Textes mit Evidenz nach. Aus einigen dieser Formen ersieht man übrigens, dass jene Entstellungen in sehr alte Zeit hinabreichen, da Lag. Handschrift aus dem VIII., spätestens IX. Jahrhundert stammt. Leider ist gerade kein einziges Beispiel einer durch Mehrdeutigkeit der Pehlevischrift entstandenen Verderbniss vorhanden

Schon die Ueberschrift des vierten Capitels: „Ueber die angeblich jüdischen Einflüsse auf den Alexanderroman“ deutet an, dass Nöld. solche Einflüsse bestreitet. In der That zeigt er, dass die jüdischen Geschichten von Alexander, soweit sie sich mit Pseudocallisthenes berühren, nicht dessen Quelle bilden können. Vielmehr nimmt er umgekehrt an, dass sie, wenn auch nicht durch gelehrte, so doch durch mündliche Ueberlieferung — erst aus dem Pseudocallisthenes stammen. Ref. gestattet sich hier einige Bemerkungen anzuknüpfen. Die Hauptstelle des babyl. Talmuds, die von Alexander handelt Tâmîd fol. 31 l. ult. ff. ist — in unseren Ausgaben wenigstens — in einem eigenthümlichen Gemisch von Mišnâhhebräisch und Aramäisch überliefert. Der Anfang bis zur 3. Frage einschliesslich ist hebräisch; die Antwort aramäisch. Die Fragen 4. 5. 6. 7. 8 sind aramäisch; die Antworten hebräisch; Frage 9. 10 u. s. w. sind aramäisch ebenso auch die Antworten. Von da an beginnt eine fortlaufende aramäische Erzählung. Die aramäische Form des Ganzen stammt aus Palästina; wenigstens deuten einige palästinische Bildungen darauf hin, vor Allem אי דין „wer“, wohl auch מיבר. Vgl. auch מיכא. — Ein Theil der talmudischen Fragen stimmt zu denen, die Alexander im Pseudocallisthenes

1) Die Schlangenzähne sind wohl reine Phantasie; für ܦܣܘܠܬܐ ܕܚܘܝܐ möchte Ref. vermuthen, dass es einem griech. *ὑποκάλαμον* = ابو قلمون Dozy Supplément I. 6) entspricht.

an die Gymnosophisten richtet, ein anderer zu Plutarchs Bericht und schon Azaria dei Rossi hat thatsächlich Plutarch für die Quelle des talmudischen Berichtes erklärt (Zeitschrift Bd. IX, S. 788). Doch ist hier zu beachten, dass mehrere dieser Fragen schon von dem Tanaiten Ben Zômâ (Âbôth IV, 1) gestellt und auf Grund von Bibelstellen beantwortet werden. Schon diese Einkleidung scheint dagegen zu sprechen, dass hier auch für die Einzelheiten eine fremde Quelle vorliegt. Es ist wenigstens nicht recht glaublich, dass Ben Zômâ seine Fragen — nicht aber die Antworten der Alexandergeschichte, wie sie uns in dem späteren Berichte vorliegt oder ihrer Quelle entlehnt habe. Er stellt überdies noch zwei andere Fragen und beantwortet sie ebenfalls mit Bibelversen. Viel eher ist deshalb anzunehmen, dass die Fragen und Antworten aus der Mišnâh stammen. Nun ist allerdings eine Differenz. Während Ben Zômâ auf die Frage „wer ist weise“ die Antwort giebt: „der von jedem Menschen lernt“, wird dieselbe Frage in der talmudischen Alexandergeschichte mit den Worten: „der das Zukünftige voraussieht“ beantwortet; aber diese Differenz setzt nicht mit Nothwendigkeit eine fremde Quelle voraus. Auch von den übrigen Antworten widerspricht eigentlich keine dem Geiste der jüdischen Schriften; wenn auch die in den Worten: „was soll der Mensch thun um zu leben“ „er möge sich abtödten“ empfohlene ascetische Richtung sonst nicht grade gewünscht wird. Ref. möchte nun glauben, dass eine Erzählung einer Unterredung Alexanders mit weisen Männern in jüdische Kreise eingedrungen war, dass aber die Substanz der dabei überlieferten Fragen und Antworten ganz selbständig um- und ausgestaltet worden ist. (Ueber solche Frage- und Antwortspiele zwischen Fürsten und Weisen in alexandrinischen und jüdischen Kreisen vgl. man Freudenthal, hellenistische Studien I, 45 und 76. Man denke auch an die von Antoninus an Rabbi Jehudâh gerichteten Fragen. Problemstellung und Beantwortung findet sich im dritten Ezrabuche III, 5 *ὃς ὑπερισχύσει*).

Die Geschichte vom Lebensquell, über die Nöld. gewiss allerlei Aufschlüsse hätte geben können, hat er leider nicht eingehender behandelt. So wie sie im Talmud erzählt wird, macht sie allerdings den Eindruck nur das Gerippe einer einstmals ausführlicheren Darstellung zu sein. Nöld. bemerkt, dass Alexander im talmud. Berichte zwei Hülfsmittel hat, die ihn aus der Finsterniss geleiten, erstens, nach der gewöhnlichen Darstellung, Stuten die ihre Fohlen suchen und zweitens einen Faden. Dieser letztere nun scheint dem Ref. aus den *σχοίνιοι* entstanden zu sein, mit denen Al. die Länge des Weges abmisst. (Müller II, 29. 90[1], 30). — Die übrigen jüdischen Geschichten, die zum Pseudocallisthenes stimmen, haben, wie Nöld. betont, so wenig specifisch Jüdisches, dass nichts Anderes denkbar ist, als dass sie aus Pseudocallisthenes — oder dessen Quellen — zu den Juden gewandert sind. — Dass aber ausserdem die jüdische Volkssage sich vielfach mit Alexander wie mit anderen

Helden beschäftigt hat, wird man nicht leugnen können. So scheint die Geschichte von Alexander, der in das fremde Land zieht, um dessen Rechtspflege kennen zu lernen, eine eigene jüdische Erfindung zu sein. Denn, wenn nach der Entscheidung des idealen Königs Alexander erklärt, er würde den Schatz eingezogen haben, so liegt hierin gewiss eine Pointe gegen das herrschende römische Recht, das in solchem Falle den Fund dem Fiscus zusprach. Ref. weiss deshalb auch nicht ob es nöthig ist, in dieser sonst keine fremden Züge enthaltenden Geschichte bei den goldenen Früchten an die Fabel von Midas zu denken. — Möglich wäre es ja natürlich auch, dass sich hier wie sonst griechische und jüdische Motive vermischt haben. — Einen Ansatz zu der specifisch jüdischen Auffassung des Helden findet Ref. übrigens schon im Anfange des ersten Makkabäerbuches, wo es nach dem Berichte über seine Heldenthaten heisst: *καὶ ὑψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ.*

Im folgenden Capitel behandelt Nöld. die von Budge ebenfalls herausgegebene christliche Alexanderlegende. Ihr wesentlicher Inhalt ist, dass Alexander gegen die Hunnen zieht und ihren Einfällen durch ein gegen sie errichtetes mächtiges Thor ein Ziel setzt. An diesem Thore bringt er eine Inschrift an, welche besagt, dass nach dem Eintreffen gewisser Zeichen in bestimmter Frist die Barbaren, unter ihnen Gog und Magog, wieder einbrechen werden. Nöld. weist nun fast mit Genauigkeit das Jahr nach, in welches die Entstehung der Legende zu setzen ist. Es ist nämlich doch durchaus wahrscheinlich, dass ein bedeutender Hunneneinfall den Anstoss zu der Erzählung gab. Einen solchen hat nun Nöld. für das Jahr 514 ermittelt. Dass eine spätere Zeit nicht in Betracht kommen kann ergiebt sich daraus, dass Jacob von Sarug, der 521 starb, die Legende poetisch bearbeitet hat. Auch die geographische Position des Verfassers bestimmt Nöld. daraus, dass er die Euphrat- und Tigrisgegenden gut kennt, sonst aber nur ganz unklare geographische Vorstellnngen hat. — Bei weitem wichtiger aber als diese Nachweise ist, dass Nöld. mit glücklichem Blicke und auf Grund seiner historischen Combination in dieser christlichen Legende die Quelle erkannt hat, aus der Muhammed (in Sure 18, 82 ff.) seine Nachrichten über Alexander den Grossen geschöpft hat. Von der grössten Bedeutung dafür ist, dass der — vielgedeutete — Name ذُو ٱلْقَرْنَيْنِ thatsächlich durch zwei Stellen der Legende seine schlagende Erklärung findet. Auch noch einige andere Stellen der Legende lassen sich ganz genau mit entsprechenden Sätzen des Koran combiniren; selbst die Verbindung der Episoden in Koran und Legende ist beinahe identisch. Zum Ueberflusse weist Nöld. noch nach, dass noch einzelne der älteren Commentatoren des Koran eine genauere Kenntniss der Legende hatten und aus ihr die Koranstelle erläutern. Damit ist nun natürlich der lange Streit darüber, ob unter ذُو ٱلْقَرْنَيْنِ wirklich

Alexander der Grosse zu verstehen sei, definitiv erledigt. — Indem Ref. sich im Ganzen durch Nöld. Ausführungen überzeugt bekennt, möchte er eine geringfügige Modification vorschlagen. Sollte es nämlich nicht gestattet sein anzunehmen, dass es zwei Recensionen der Legende gegeben hat? Wenn man dies für möglich hält, so kann man die in Jacobs Gedichte erhaltenen Episoden, die in Budges Legendentext fehlen, mit Nöld. als selbständige Zuthaten Jacob's erklären, Jacob's Gedicht selbst aber als Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Recension der Legende ansehen. Mit dem Charakter der Legende würden auch diese Geschichten ganz gut vereinbar sein. Eben diese ausführlichere Recension aber, meint Ref., hat auch dem Erzähler vorgelegen, von dem Muḥammed seine Nachrichten hatte. Denn bei beiden — bei Jacob und Muhammed — findet sich die wunderbare Geschichte von dem Fische, die in der uns erhaltenen Fassung der Legende nicht vorkommt. Diese Geschichte — deren Zusammenhang mit Pseudocallisthenes Ref. ebenfalls schon früher erkannt hatte — passt natürlich nur auf Alexander. Allerdings hat Muhammed ausser der Verwechslung der Personen auch sonst noch allerlei Missverständnisse. Er verwechselt die Lebensquelle mit dem مجمع البحرين d. i. dem Orte, wo das stinkende Meer mit den übrigen Meeren sich berührt. Trotz dieser Verwechslung aber ist das Charakteristikum der Lebensquelle beibehalten. Denn die von dem Fische erzählte Geschichte hat natürlich nur dann ihre Pointe, wenn man ihn mit dem *αὖον τάριχον* des Pseudocallisthenes, den גלדני des Talmuds identificirt. Nun hat Muhammed wohl seinen Erzähler in diesem Punkte schon nicht recht begriffen, da er wohl ganz ausserhalb des Kreises seiner Lebenserfahrung lag — und nur den Effect behalten, dass ein Fisch in's Meer springt [1]). Die Verknüpfung der Motive geht wahrscheinlich auf ihn selbst zurück. Moses wird hungrig und frägt nach dem Fische. Der Diener erwidert, er habe nicht auf ihn geachtet (vorher aber heisst es: نَسِيَا) und so sei er munter in's Meer gesprungen. Echte

1) Wenn man der Tradition Glauben schenkt, so würde allerdings auch Muhammed den Zusammenhang noch erkannt haben. Sie weiss, dass der Fisch eingesalzen ist (Ṭabarî I, 424 ult., *'Arâis* 208, 5 v. u.) und erklärt das Wunder mit Pseudocallisthen. durch den Lebensquell (Ṭabarî I, 425, 3). Dass der Fisch vom Salze vor der Mahlzeit abgewaschen werden muss, wie der Roman richtig voraussetzt (*ἐκπλῦναι τὸ ἔδεσμα*), scheinen die Erklärer nicht begriffen zu haben. Daher Alkalbî (*'Arâis* 209, 14) توضّأ يوشع بن نون من عين الحياة فانتضح على الحوت المملّح من ذلك الماء وهو في المكتل فعاش ووثب في الماء. Hier ist gewiss nur von zufälligem Bespritzen des Fisches die Rede.

Weise Muhammeds ist nun der Zusatz: وما انسنيه الا الشيطان.
Als der Diener das erzählt hat, sagt Moses (mit denselben Worten wie bei Jacob): „Das ist der Ort, den wir gesucht haben“. Dem Ref. scheint es, dass man sich durch die selbständigen Umgestaltungen, die Muhammed mit dieser Geschichte vorgenommen hat, nicht davon zurückhalten lassen darf, ihre ursprüngliche Verknüpfung mit der V. 82 folgenden Erzählung anzunehmen. An dieser Zusammenstellung kann uns natürlich die wundersame Mär nicht hindern, die die muhammedanischen Exegeten überliefern, um eine Pointe für die Verbindung der ihnen ganz unverständlichen Geschichte des Fisches mit der unmittelbar darauf folgenden zu gewinnen. Darnach habe Moses einmal gefragt: „Wer ist weiser als ich? Darauf habe er von Allah die Antwort erhalten: An dem مجمع البحرين wirst du einen Mann treffen, der ist weiser als du. Das Zeichen für den Ort ist, dass der Fisch lebendig wird.“ Diese in mancherlei Variationen überlieferte Geschichte könnte, wenn sie echt wäre, ja nur aus jüdischen Kreisen stammen; aber den Stempel der späten Erfindung trägt sie schon dadurch, dass sie Moses, an dem die Demuth stets in erster Linie gerühmt wird, als unbescheiden und vermessen darstellt. — Auch ist nicht anzunehmen, dass Motive der Alexandergeschichte von Juden auf Moses übertragen wurden. Dagegen kann man vielleicht vermuthen, dass Muhammed die in Sure 18 erzählten Geschichten zu dem bewussten Zwecke vereinigte, damit auf christliche Kreise zu wirken. Es sind nämlich in dieser Sure als christliche Legenden bis jetzt sicher nachgewiesen 1) die Geschichte von den Siebenschläfern (den اصحاب الكهف) und 2) die Geschichte Alexanders. Allem Anscheine nach geht ferner auch die auf die Fischgeschichte unmittelbar folgende Erzählung von Moses und seinen fürwitzigen Fragen erst auf die christliche Legende vom „Engel und Eremiten“ zurück. (Es bliebe noch die Quelle der matten und farblosen Legende, die V. 31 ff. erzählt wird, zu ermitteln. Jüdischen Ursprungs scheint aber auch sie nicht zu sein). Nimmt man nun darnach an, dass Muhammed auch die Geschichte des Fisches von einem Christen gehört hat, so liegt es doch am Nächsten, sie mit der nun ermittelten Quelle der Alexandergeschichte zu combiniren. (Die auf Propaganda in christlichen Kreisen berechnete Tendenz dieser Sure trifft auch die nächste Sure. Sie hat denselben Reim wie Sure 18 und hat vielleicht ursprünglich eine Einheit mit ihr gebildet.) Die Verwechslung zwischen Alexander und Moses ist am ehesten auf Muhammeds Conto zu setzen: vielleicht auch schon eine lose Verbindung zwischen der Geschichte des Fisches und der folgenden Legende. Denn wir haben ja eine ganze Reihe von Beispielen dafür, dass Muhammed ganz willkürlich die ihm überlieferten Daten veränderte, um sie der Phantasie und dem Begriffsvermögen seiner Landsleute adäquat zu machen.

Im folgenden Capitel giebt Nöld.: „Weiteres über Alexander bei Persern und Arabern.“ Er kennzeichnet kurz den Standpunkt, den die persische Darstellung einnimmt. Sie geht, allerdings mit wesentlichen Aenderungen, auf den Roman zurück. Der wesentliche Inhalt desselben hat sich nach seiner Vermuthung schon im *Chudainâmak* gefunden, aus dem direct oder indirect die Araber geschöpft haben. Von diesen Arabern giebt er nun die ausführlichsten Darstellungen Dînawarî (p. 35—42); Ṭabarî (p. 42—47) in Uebersetzung dazu kurze Bemerkungen aus Ibn Faḳîh und Ja‘ḳûbî, alles mit ausführlichen Erläuterungen historischer und geographischer Art. Von Wichtigkeit ist namentlich, dass Nöld. wieder an mehreren Stellen falsche Namenschreibungen nachweist, die durch Missverständniss mehrdeutiger Pehlevizeichen entstanden sind, also wiederum ein Beweis für die rein gelehrte Ueberlieferung des Stoffes. — Von Interesse für weitere Kreise ist wohl sein Hinweis auf eine bis jetzt nicht genügend beachtete Notiz Mas‘ûdîs, in der dieser Schriftsteller mittheilt, dass er Alexanders Grab (um 940) noch gesehen habe. — Zum Schlusse bespricht Nöld. kurz die persischen Bearbeitungen des Romans durch Firdausî und Nizâmî und giebt endlich noch Nachricht von einer ganz späten arabischen Bearbeitung einer vulgärgriechischen Alexandergeschichte, die in mehreren Gothaer Handschriften erhalten ist.

Es hat augenscheinlich nicht im Plane Nöld. gelegen eine erschöpfende Darstellung der arabischen Alexandergeschichten zu geben. Wenn nun Ref., der schon früher sich mit den Spuren des Pseudocallisthenes bei den Arabern beschäftigt hatte, hier zu diesem Capitel einige Nachträge giebt, so geschieht es natürlich nicht für den Verfasser, der sie unzweifelhaft alle kennt, sondern für weitere Kreise, die an diesen Dingen Interesse nehmen.

Ein merkwürdige angeblich auf Ibn ‘Abbâs zurückgehende Tradition hat uns Ḳazwînî aufbewahrt (II, 18, ed. Wüstenfeld). Darnach sagte der Prophet in der Nacht der Himmelfahrt zum Engel Gabriel: „Ich will die Leute sehen von denen Allah gesagt hat: „Unter den Leuten Mosis ist eine Gemeinde, die der Wahrheit folgt und gerecht handelt“. Da erwiederte Gabriel: „Dich trennt von ihnen eine Reise von 6 Jahren hin und 6 Jahren zurück und ausserdem ein Sandstrom, der in beständiger Bewegung wie ein Pfeil ist und nur am Sabbath stehen bleibt. Bitte aber deinen Herrn“ (scil. so wird er dich vielleicht zu ihnen führen). Darauf betete der Prophet u. s. w., da sah er sich plötzlich unter den Leuten. Er begrüsste sie und sie fragten ihn: „wer bist Du?“ Darauf erwiederte er: „ich bin النّبىّ الامّىّ“ u. s. w. Dann sagte der Prophet: „Ich sah ihre Gräber an den Thoren ihrer Höfe und fragte nach dem Grunde“. Sie erwiederten: „Damit wir des Todes gedenken am Morgen und Abend; wenn wir es nicht thäten, würden wir nur von Zeit zu Zeit uns seiner erinnern“. Dann fragte er: „Warum

sehe ich Eure Häuser alle gleich hoch?“ Sie antworteten: „Damit sich Keiner über den Anderen erhebe und Keiner dem Anderen die Luft versperre“. Dann fragte er: „Warum sehe ich unter Euch keinen Herrscher und keinen Richter?“ Sie erwiederten: „Wir sind gerecht gegen einander und thuen aus freien Stücken unsere Schuldigkeit, sodass wir keines Anderen bedürfen, um unter uns Recht zu schaffen“. Dann sagte er: „Wieso sind Eure Marktplätze leer?“ Sie erwiederten: „Wir säen und ernten gemeinsam. Dann nimmt jedermann wieviel er braucht und lässt das Uebrige den Andern“. Dann fragte er: „Warum lachen die Leute da?“ Sie erwiederten: „Es ist ihnen (ein Verwandter) gestorben“. Da sagte er: „Und warum lachen sie?“ Sie erwiederten: „Weil er mit dem Einheitsbekenntniss starb“. Dann fragte er: „Warum weinen jene?“ Sie erwiederten: „Es wurde ihnen ein Kind geboren und sie wissen nicht, in welcher Religion es einmal sterben wird“. Dann fragte er: „Wenn Euch ein Knabe geboren wird, was thut Ihr da?“ Sie erwiederten: „Wir fasten einen Monat aus Dankbarkeit gegen Allah“. Dann fragte er: „Und wenn Euch ein Mädchen geboren wird?“ „Dann, erwiederten sie, fasten wir zwei Monate aus Dankbarkeit, denn Moses hat uns gelehrt: Mit einem Mädchen zufrieden sein bringt mehr Lohn als mit einem Knaben“. Dann fragte er: „Hurt Ihr?“ Da erwiederten sie: „Kann das Jemand thun, ohne dass ihn vom Himmel ein Steinregen trifft und die Erde unter ihm zusammenbricht?“ Dann fragte er: „Wuchert Ihr?“ Sie erwiederten: „Nur der kann wuchern, der nicht zu Allahs Fürsorge Vertrauen hat“. Dann fragte er: „Werdet Ihr krank?“ Sie erwiederten: „Wir sündigen nicht und erkranken nicht, deine Anhänger aber werden krank, damit es ihnen eine Sühne sei für ihre Sünden“. Dann sagte er: „Giebt es bei Euch wilde Thiere und schädliche Insecten?“ Da sagten sie: „Ja, aber wir gehen an ihnen vorüber und sie an uns, ohne dass sie uns Schaden thun“. Darauf bot er ihnen sein Gesetz an; sie aber erwiederten: „Wie können wir den Ḥaǵǵ vollziehen, da uns eine so weite Reise von ihm trennt“. Da betete nach Ibn ʿAbbâs der Prophet für sie, dass sich die Erde für sie zusammenfalte, damit, wer von ihnen pilgern wolle, dies mit den übrigen Menschen thun könne.

Hier haben wir also eine muhammedanische Bearbeitung des Gespräches Alexanders mit den Gymnosophisten. In den älteren Traditionssammlungen ist dem Ref. dies Stück nicht begegnet; es scheint ein ziemlich spätes Erzeugniss zu sein.

Genauer hängt mit Pseudocallisthenes eine Geschichte zusammen, die in 1001 N. (ed. Macnagthen II. 541) von Alexander erzählt wird. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Alexander kommt zu Leuten, die nichts von irdischen Gütern besitzen. Ihre Gräber liegen an ihren Thüren und sie nähren sich nur von Pflanzenkost. Ihr König will nicht zu Alexander kommen; dieser geht selbst zu ihm und frägt ihn zunächst, warum sie nichts von der

Pracht der Welt besitzen. Der König erwiedert: „Wer das liebt, wird dessen nicht satt“. Auf die Frage, warum sie die Gräber vor ihren Thüren gegraben haben, erhält er zur Antwort: „Damit sie uns stets vor Augen sind und wir niemals des Todes vergessen“. Endlich frägt Alexander, warum sie nur Grünes essen und die Antwort lautet: „Weil wir aus unseren Leibern nicht die Gräber lebender Wesen machen wollen“ (genau wie Pseudoc. III, 14 (Palladius) *οὐδὲ γίνομαι τάφος νεκρῶν ἀλογίον* Müller 112). Bis hierher geht der Zusammenhang mit Pseudocall. Nun aber folgt eine Episode, die nicht diesem Werke entstammt Der König reicht nämlich Alexandern einen Schädel und fragt ihn: „Weist du, wer das ist?“ Alexander erwiedert: „Nein“. Darauf der König: „Dies war ein König“ der ungerecht war; nun hat Allah seinen Geist aufgenommen und ihm einen Platz im Höllenfeuer angewiesen.“ Darauf reicht er ihm einen anderen Schädel und fragt: „Weisst du wer dies war?“ Alexander sagt wieder „Nein“. Darauf der König: „Das war ein gerechter und wohlwollender König. Dann hat ihn Allah zu sich genommen und ihm einen Platz im Paradiese gegeben“. Dann legt er seine Hand auf Alexanders Kopf und sagt: „welchem von diesen beiden Schädeln wird der Deine einmal gleichen?“ Da weint Alexander und lädt den König ein, sein Reich mit ihm zu theilen. Der aber schlägt es aus mit den Worten: „Die Menschen hassen dich Alle um deiner Herrschaft und deiner Schätze willen; mich aber lieben sie wegen meiner Zufriedenheit und Dürftigkeit“. — Die Geschichte der Schädel nun scheint dem Ref. mit der jüdischen Erzählung von dem Schädel, den Alexander am Eingange des Paradieses erhält, zusammenzuhängen, wenn auch das Grundmotiv hier frei bearbeitet ist.

Die Benutzung einer jüdischen Alexanderanekdote findet sich auch in der muhammedanischen Tradition. Buḫâri II, 377 (ed. Krehl) lesen wir: „Es kaufte Jemand ein Stück Feld und fand später darin einen Krug, in dem Gold lag. Da sprach er zu dem Verkäufer: „Nimm dein Gold, denn ich habe mir das Land, nicht aber das Gold gekauft“. Der aber erwiederte: „Ich habe dir das Land mit allem, was darinnen ist, verkauft“. Darauf riefen sie die Entscheidung eines Anderen an. Der sprach: „Habt Ihr Kinder?“ Da sagte der Eine: „Ich habe einen Sohn“; der Andere: „Ich eine Tochter“. Darauf entschied er: „So lasset den jungen Mann das Mädchen heirathen und bestreitet eure Ausgaben von dem Golde“. Damit gaben sich nun Beide zufrieden.“ — Das ist nun genau dieselbe Geschichte, die wir Jeruš. Bâb. Meṣ. II, 8 III, Mitte, Pesiḳta 74 II lesen, allerdings aus dem Zusammenhange gerissen, in dem sie dort mit Alexander steht.

Die listige Tödtung des Drachen erzählt Ḳazwînî I, 113 etwas abweichend von unseren Texten. Darnach lässt Alexander die Bälge der Stiere mit Pech, Schwefel, Kalk und Arsenik füllen, ausserdem aber in die Mischung noch eiserne Haken hinein legen. Als sich

nun das Feuer im Leibe des Ungethüms entzündet, bohren sich auch die Haken in seine Eingeweide ein. — Von den **Κυνοκέφαλοι** erzählt Ḳazwînî 112, 11 mehr als Pseudocallisthenes. Alexanders Leute sehen von Fern eine Feuerflamme. Als man näher kommt, ist es ein Schloss aus Kristall, aus dem die Hundsköpfigen herauskommen. Man will dort einkehren, aber der indische Philosoph Bahrâm warnt davor; denn wer hineingeht, den übermannt der Schlaf und er wird dann eine Beute der Hundsköpfigen. — Eine Verbindung mit Pseudocallisthenes darf man wohl auch in der von Damîrî I, 265 s. v. حصان berichteten Geschichte von Pharaos Hengste sehen.

Mit diesen Notizen will es Ref. genug sein lassen und nur zum Schlusse noch einmal seiner Befriedigung darüber Ausdruck geben, dass die Herausgabe des syrischen Pseudocallisthenes den Verf. zu dieser an neuen und wichtigen Resultaten reichen Abhandlung veranlasst hat.

Breslau, Januar 1891.

Siegmund Fraenkel.

A Commentary on the Book of Daniel by Jephet ibn Ali the Karaite, edited and translated by D. S. Margoliouth, M. A. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series vol. I Part III, Oxford. Clarendon Pr. 4⁰ XIII, 98 und 154 (arab.) S. 21 Sh.

Von den arabischen Schriften der Karaiten ist bis jetzt im ganzen wenig veröffentlicht, vielleicht weil wenig Arabisten den ewigen Zänkereien und geschraubten Beweisführungen Geschmack abgewinnen können. Es darf aber auf der anderen Seite nicht übersehen werden, dass auch hier eine geistige Bewegung von grosser äusserer Stärke sichtbar ist, welche nicht nur auf eine bestimmte Periode der rabbinisch-jüdischen Litteratur bedeutenden Einfluss ausgeübt, sondern auch eine eigene sehr umfangreiche hebräische sowohl als arabische Litteratur erzeugt hat. Dass diese mehr in die Breite als in die Tiefe geht, hat Ursachen, die zwar nicht hierhergehören, uns aber nicht vom Studium der karaitischen Schriften abhalten dürfen. Dem hebräischen Theile derselben ist übrigens genügende Aufmerksamkeit zugewendet worden. Aber die Glanzperiode der kar. Litteratur wird unstreitig durch die arabischen Schriften des Vielschreibers Jefet repräsentirt, der sich die Riesenaufgabe gestellt hatte, den ganzen Kanon des A. T. zu commentiren. J. imponirt durch seinen Fleiss, sowie durch die Festigkeit und nicht zu leugnende Gewandtheit, mit der er seinen religiösen Standpunkt vertritt. Mit wie viel oder wenig Geschick, Takt und Kenntnissen er seine Ausgabe ausgeführt hat, lohnt immerhin zu untersuchen bei einem Manne, der von keinem

geringeren als Ibn Ezra alle Augenblicke, und oft mit Zustimmung, citirt wird. Allerdings dürfen wir dabei nicht aus der Acht lassen, dass ihm die Tendenz über die Kritik geht und dass er in philologischen und grammatischen Fragen sich sehr unsicher bewegt.

Für alles dies giebt die vorliegende Ausgabe reichliche Belege. Er kostete Hrsgb. wohl nicht wenig Geduld und Liebe zur Sache, um sich durch die Masse der weitschweifigen Redereien und langweiligen Erklärungen hindurchzuarbeiten. Das Buch ist keine interessante Lektüre. Der Herausgeber hat deswegen mit vollem Rechte seine Uebersetzung, die an sich den Werth der Ausgabe wesentlich erhöht, in abgekürzte Form gebracht.

Nicht genügend gerechtfertigt ist der gemischte Druck, zumal Hrsgb. (Einl. S. XI) selber nachweist, dass alle von ihm benutzten Hss. entweder durchweg arabisch oder durchweg hebräisch geschrieben waren. Wie hat der Verfasser geschrieben? Die Frage ist abgesehen von ihrer Bedeutung für die Textkritik (s. unten), insofern keine müssige, als wir sonst annehmen müssten, die meisten arabisch redenden Juden wären im Stande gewesen, beide Schriftarten zu lesen. Das ist aber nicht wahrscheinlich. Die Gruppe der arabisch geschriebenen Hss. M und M² giebt auch den Text des Daniel in derselben Schrift. Es ist doch sehr schwer anzunehmen, dass J. so geschrieben hat. Er würde ein Buch mit sieben Siegeln geschaffen haben. Hebräisch in arabischer Schrift hat ein ungleich fremdartigeres Aussehen als Arabisch in hebräischer, an die man sich sehr leicht gewöhnt. Und selbst wenn der Schreiber zur arabischen Schrift die hebräischen Vocalzeichen hinzusetzt, wie es in den beiden genannten Hss. der Fall ist, gehört doch grosse Uebung dazu sich einigermassen darin zurechtzufinden. Es würde übrigens von J. zu erwarten gewesen sein, dass er gegebenen Falles bei der Transscription des Hebr. in arabische Schrift bestimmte Regeln befolgt hätte, welche der Natur der Consonanten und Vocale entsprächen. Das ist aber nicht der Fall. Denn nicht nur werden Segōl und Qāmez durchgehends, sondern oft auch Patach durch ein Verlängerungs-Elif angedeutet[1]). Die folgende kleine Probe mag das veranschaulichen Dan. 10, 18 ويوسف ويجع بى كمراى ادام وايحس قينى = ויוסף ויגע בי כמראה אדם ויחזקני. Abgesehen von einer ganzen Anzahl, in diesen wenigen Worten sichtbaren, Willkürlichkeiten, ist beispielsweise dageschirtes גּ beider Arten durch جَ umschrieben (vergl. dazu جدول = גדול 11, 2 u. a. m.), während aspirirtes durch غ ausgedrückt ist, wie in هغر S. 112[16] = הגר, عبيد نغو = עבד נגו S. 8[13], aber doch wieder وجدعون = גדעון 112[16]. In der Behandlung biblischer Eigennamen, die

1) Das in □ Schrift oft als blosse *mater lectionis* steht.

im Commentar vielfach citirt werden, ist auch nicht eine Spur von System zu entdecken. Nun haben aber viele hebräische Eigennamen und Bezeichnungen bei ihrem Durchgange durch den Qorān bekanntlich bestimmte arabische Formen angenommen, die, wir wir sehen werden, J. nicht unbekannt geblieben sind. Bei anderen arabisch schreibenden Juden werden solche Wörter abwechselnd bald in der hebräischen, bald in der arabischen Form gebraucht. J. thut dasselbe, und in hebr. Schrift hätte das nichts auffälliges. Er schreibt aber التورية und التورا, فرعون (14[12]) und dann in den nächsten Zeilen dreimal hintereinander فرعو, يسرائيل beständig für اسمعيل, مريم für مريم und ابراهام! Es ist sehr schwer ein Motiv zu finden, warum J. in arab. Schrift geschrieben haben sollte, zumal er eine Unmasse von Bibelversen anführt und auch in seiner Uebersetzung Eigennamen und andere Bezeichnungen wie מלך הנגב und מלך הצפון einfach hebräisch wiedergiebt. Arabisirende Neigungen sind bei ihm allerdings nicht zu verkennen, wie aus القديسين 4, 5, 15; 7, 27; 8, 13 für קדישים und الفسوق = אלפסוק S. 15[4] plur. فواسيق S. 128[5] zu ersehen ist. Dem steht aber wieder entgegen كسديم 9, 1 gegen الكسدانيين 1, 4. Alles das erklärt sich aber viel leichter aus der Umschrift durch ungelehrte Abschreiber. — Die andere, ungleich grössere und viel jüngere Hss.-Gruppe ist in hebr. Quadratschrift geschrieben. Hrsgb. weist nach, dass die gemeinsame Vorlage dieser Hss. arabisch geschrieben und mit keiner der Hss. der ersten Gruppe identisch ist. Aus alledem geht mit Sicherheit nur hervor, dass es etwa im ersten Jahrhundert nach J. arabisch geschriebene Copien seines Buches gegeben hat. Dass diese später wieder in die bequemere und natürlichere hebr. Quadratschrift übertragen wurden, scheint mir nur eine Rückkehr zu älterer Gewohnheit zu sein. Es kommt mir vor, als ob die arabische Umschrift nur in der Verbissenheit karäischer Copisten begründet ist, die, als ihre stärksten Streiter dahin waren, ohne bei den Gegnern nennenswerthe Erfolge erzielt zu haben, den Rabbaniten das Lesen ihrer Bücher oder wenigstens die des grossen J. erschweren oder gar unmöglich machen wollten. Andrerseits werden wir gleich sehen, dass J. alle Ursache hatte, den muslimischen Leser auszuschliessen, wozu ihm kaum ein anderes Mittel blieb, als hebräische Schrift. J. bezieht die Prophezeiungen Daniels vielfach auf die Geschichte des Islam. Zu 8, 23 sagt er z. B. am Schlusse وقوله ומבין חדות هو انّه سرق من كتب اليهود وخالف اشيا ذكروها وادّعى النبوة وانّ جبرايل خاطبه به „Er hat aus den Schriften der Juden gestohlen und Dingen widersprochen,

die in diesen vorkommen, behauptete die Prophetie zu besitzen und dass Gabriel ihm prophetische Mittheilungen gemacht habe. — Zum folgenden Verse sagt er: وهذه المנכראה هو انّه طعن على توريه الله عزّ ذكره وعلى أقاويل انبيائه فأخذ ما أراده منها وولّفه له קלין كتابا وبطّل الباقي „Er schmähte die Tora Gottes und die Aussprüche seiner Propheten, dann nahm er daraus was er wollte, verfasste daraus den Qorān als ein Buch von eigener Autorschaft und erklärte den Rest für nichtig“. Dass beide Stellen auf Muḥammed und den Qorān (קלין) gehen, ist auf den ersten Blick zweifellos, und J. würde doch nicht gewagt haben inmitten einer muslimischen Bevölkerung das vor aller Augen zu veröffentlichen. Es würde ihm auch nichts geholfen haben, wenn er sich, wie in M. hinter قلين versteckt hätte, da es gar nicht schwer ist dies für einen Schreibfehler von قران zu halten. Gleiche Ursachen hat das Versteckspielen, wo J. von den Qarmaten spricht, die er (S. 79^{25}) קשרים und (nach Dan. 11, 31) זרעים nennt, die den Ḥaǵǵ stören und im Heiligthum zu Mekka allerlei Unfug anrichten werden. Wenn er ferner (S. 131^{21} arab.) Muḥammed פסול nennt statt الرسول, so wird er dieses Wort wohl auch nicht arabisch geschrieben haben, da die in der geringen Veränderung von ר in ם liegende Spitze verloren gegangen sein würde. Aehnlich verhält es sich mit מכות[1]) für Mekka (S. 136^{21} und 144^{17}), welches wohl parallel zu אלצרות stehen soll, das an beiden Stellen vorhergeht. Es ist deswegen durchaus nicht nöthig, diese Bezeichnungen mit dem Herausgeber nur als „Spottnamen“ (S. VII) aufzufassen, da sie eher wie eine apokryphe Anspielung auf Ereignisse aussehen, die dem Lande und der Zeit, in denen der Verfasser lebte, sehr nahe standen. Es war ja das gerade die Zeit, in der die Qarmaten ihr Wesen am heftigsten trieben. Die zu Dan. 12, 1 angedeutete historische Beziehung geht auf die Q., die unter ihrem Führer Suleiman i. J. 924 die Pilgerkarawanen zwischen Baghdad und Mekka überfielen und 929 die Hauptstadt selbst bedrohten[2]). Die Stelle (S. 136^{19} ar. vgl. 143^{25}) wäre demnach folgendermassen zu übersetzen: die Wurzel dieser Plagen (אלצרות) ist, dass die Z'ro'im (אלזרעים Qarmaten) danach trachten werden, die Herrschaft der Abbassiden von Babel zu erlangen gemäss dem, was die Gelehrten erzählen, ferner dass sie die Pilger (אלחוגגים) vom üblichen Gebete

1) Die hebr. Umschreibung von مكّة ist natürlich nur מכה vgl. Neubauer, Mediaeval Chronicles, Oxford 1887 S. 187.

2) Weil, Gesch. der Chal. II, 606 ff.

in Mekka (מיכה) abhalten und das Andenken des „Mannes des Wahnes“ (איש הרוח) auslöschen werden. — איש הרוח (vgl. S. 123[8]) steht für משגע (Hos. 9, 7) und entspricht dem qorānischen مجنون, verbunden mit einer Anspielung auf den qorānischen روح. Die Wörter מיכות ﻓ sollen wohl auch „betreffs der Plagen“ (= אלצרות) verstanden werden können. Babel ist hier sicherlich auch nichts weiter als ein Geheimwort für das nur wenige Meilen nördlich vom alten Babel gelegene Baghdad. Die Uebersetzung des Herausgebers (S. 74) „the Abbasides, coming from Babylon“, ist nicht klar genug, um erkennen zu lassen, ob er die Stelle richtig verstanden hat. Hrsg. hat natürlich nicht umhin gekonnt, alle diese doppelsinnigen Wörter — wie überhaupt alle im Buche vorkommenden hebräischen Wörter und Citate — hebräisch zu drucken. — Andere vom Verfasser erwähnte geschichtliche Ereignisse führt Hrsgb. in der Einleitung auf, wozu noch das S. 123[8] und 125[26] hervorgehobene Verfahren Omar's gegen die Juden sowie der ebenfalls an 2 Stellen (S. 124[8] und 135[24]) angeführte Sieg desselben Chalifen über die byzantinischen Truppen bei Merdj ʿAmwās in der Nähe von Jerusalem hinzuzufügen sind.

Dass J. sein Buch nicht schliessen konnte, ohne die Rabbaniten anzugreifen, ist selbstverständlich: „Solche Verse (Ps. 119, 18 und 33) beweisen die Nichtigkeit der Lehre der Rabbaniten und besonders des Fajjūmi, die Israel durch ihre Schriften zu Grunde gerichtet haben . . . . . . so hat er (Saadja) die Leute durch seine verlogenen Bücher verführt, während er für jeden eintritt, der gegen Gottes Buch lügt, aber er wird die schwerste Strafe erleiden (S. 141[16] ff.)“. Derartige Stellen wird J. wohl erst recht hebräisch geschrieben haben. Uebrigens ist hier (Z. 20) كَذَبَ zu lesen statt II, da wir sonst Acc. erwarten müssten, vgl. S. 87[14] und Qor. 39, 33.

Was die Sprache des Verfassers betrifft, so haben wir zwischen der Uebersetzung und dem Commentar einen strengen Unterschied zu machen. Die erstere ist eigentlich weiter nichts, als eine pedantische Wiedergabe der aramäischen bezw. hebräischen Wörter des Danielbuches durch entsprechende arabische, wobei das arabische Sprachbewusstsein alle Augenblicke aufs gröblichste verletzt wird. Als Probe genüge לא איתי 2, 10 = ليس ايس. Die Sprache des Commentars ist zwar nichts weniger als elegant, aber immerhin lesbar, wenn auch voller Vulgarismen und Fremdwörter. Beide letztgenannte Rubriken hat Herausgeber in ein besonderes Glossar gesammelt und soweit als nothwendig erklärt. Bedauerlich ist, dass er nur ausnahmsweise Seite und Zeile angegeben hat, wo sie sich im Text vorfinden. In seinen Worterklärungen ist J., wie

Hrsg. S. VIII ausführt, keineswegs immer glücklich. So erklärt er מהחצפה 2,15: חציפא قيل من لغة الفارسية يقال للوقيح. Dass er hier selber nichts weniger als sicher war, liegt schon in يقال. Mit لغة الفارسية meint er aber sicherlich Persisch. Der Hrsgb. übersetzt aber — nach dem Vorgange des ספר העושר — sonderbarerweise „the Pharisees" und behält diese Erklärung auch im Glossar bei, während er in der Einleitung (S. VII) darauf hinauskommt: „Jephet's الفارسية would naturally mean Persian". Wenn J. die Rabbaniten gemeint hätte, dann würde er wohl الربّانين (S. 151[23]) oder أصحاب التقليد (S. 141[17]) gebraucht haben. Interessant ist, dass er ארמית (2, 4) mit بالارمنية übersetzt, vgl. dazu Stickel in ZDMG. 9, 252 und Nöldeke ebendas. 25, 120 ff.

Mit Vocalen ist der Herausgeber etwas sparsam gewesen. Reichliche Vocalisation zeigt nicht nur wie weit der Herausgeber eines arabischen Textes denselben beherrscht, sondern ist auch eine nicht zu unterschätzende Liebenswürdigkeit gegen den Leser und erhöht den Werth der Ausgabe unbedingt. Dem ersteren hat Hssgb. durch seine Uebersetzung freilich völlig Genüge gethan. Die Arbeit ist mit Sorgfalt und Sachkenntniss ausgeführt. Hrsgb. hat übrigens recht daran gethan die Authographie des Verfassers nicht zu ändern, sondern seine Verbesserungen in besonderen Anmerkungen zu geben. Ein Namenregister wäre erwünscht gewesen.

Zu den wenigen bereits erwähnten Verbesserungen mögen noch folgende Anmerkungen hinzukommen. S. 3[8] ونسيه l. ونساه, (vgl. S. 15[2]) da in jüd.-arab. Texten י oft für א steht, während letzteres als *mater lectionis* gebraucht ist, wie Z. 14 ينساه statt ينسه, s. Anm. das. — S. 5[9] اخو (s. Anm.), 90[3] ابوه und 113[13] ابوبا wie öfter in jüd.-arab. Texten für alle Casus. — S. 6[1] خارج ohne Präposition (oder allenfalls من) ist auch im maghribinischen Dialekt üblich, vgl. Delaporte, Principes de l'idiome arabe d'Alger S. 103. — ibid.[8] wohl besser أَثَّرَ statt II da sonst تأثيرا folgen würde. — S. 7[4] عقلاء vielleicht besser عَقَلًا zu lesen als directer Acc. von اراد vgl. das vorhergehende الحكمة. — ibid.[10] فُحرى kann gut bleiben vgl. S. 42[11]. — S. 24[1] الذى nicht flektirt אשר. — S. 34[9]

يتقونه *m. l.* vgl. Anm. und S. 56[6]. — S. 39[20] l. بـتـقـونـه (Druckfehler). S. 77[2] مدكن مرتب als Uebersetzung von דכן 7, 20. J. hat augenscheinlich nicht gewusst was das Wort bedeutet und es mit arab. دكن zusammengebracht. S. 87[13] انفخ giebt keinen Sinn vgl. Anm. 6. Ich lese hier أنكر was unbedingt aus אנכר falsch umschrieben ist, indem der Abschreiber פ statt כ und ח statt ר las. Wer oft hebräisch-arabische Hss. gelesen hat, weiss wie leicht diese Verwechselungen sind; أنكر على الله وكذب عليه giebt durchaus einen guten Sinn. Nebenbei ist das ein ziemlich starker Beweis dafür, dass die arabischen Hss. — in den hebrr. fehlt diese Stelle — aus einer hebr. Vorlags gemacht sind. — S. 88[5] خلفائهم الذين في ببل übersetze ich: ihre Chalifen in Baghdād; vgl. das folgende: „und dies wird das Werk des קרמטי (Qarmaten) sein, der gegen sie aufstehen wird, wie er (Dan.) weiter sagt (11, 31) וזרועים ממנו יעמדו“ (s. oben). — S. 99[1] wohl وفهمني. — S. 106[6] نعلم vorzuziehen wie Anm. — S. 108[4] وضربتني von ותרבתני ist ebenfalls ein Beweis für die hebr. Vorlage, wo die Verwechselung von צ mit ض wegen der gleichen Aussprache sehr gewöhnlich ist. S. 122[10] وفلم يكون *m. l.* — S. 124[5] يسلمون wohl besser IV. — S. 130[6] النس entweder Schreibfehler des Copisten, oder aber — was mir wahrscheinlicher ist — eine sehr freie Uebersetzung J.'s, der den Vers auf Muhammed bezieht und die Worte ועל חמדת נשים . . . . . . לא יבין damit nicht recht in Einklang zu bringen wusste. Er bezieht sie daher auf den Tempel in Jerusalem — الذي تعظمه الناس والأمم (131[13]) — und die Aenderung der Qiblah. Denn die zweite Erklärung mit Bezug auf ein von Weibern verehrtes männliches Bildniss zeigt, dass er im Text wirklich נשים vor sich gehabt hat. — S. 137[12] خبط aus כבט; hier dürfte wohl כלט (Anm. 4) die bessere LA. sein. — S. 151[13] الربانيين l. الربانين. — S. 152[3] القرّائين (mit Tešdid) ist schwerlich richtig, da hebr. קְרָאִים.

H. Hirschfeld.

I-li, cérémonial de la Chine antique, avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la premiere fois par Ch. de Harlez, Paris, Maisonneuve 1890.

L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-li) par Ch. de Harlez, Bruxelles, Hayez 1890.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass das *I-li* eines der wichtigsten Quellenwerke für die alte Kulturgeschichte des chinesischen Reiches ist. Es war daher eine nützliche Arbeit, dieses Werk in eine europäische Sprache zu übersetzen, wodurch dasselbe allen denjenigen zugänglich gemacht wird, welche sich für ostasiatische Kulturgeschichte interessiren; aber auch von den Fachgelehrten wird sie nicht ohne Gunst aufgenommen werden. Der Text des Buches ist oft sehr schwer verständlich, doch hatte von Harlez bei seiner Uebersetzung zahlreiche alte Commentare zur Verfügung. Wie der Uebersetzer es richtig in seiner Einleitung bemerkt, enthält dieses Buch, welches bis heute noch von keinem Sinologen studirt worden war, nicht die Ceremonien für das gewöhnliche Volk und für Privatleute, wie dieses *Wylie* in seinen Notes on Chinese Litterature behauptete, sondern solche, welche für untergeordnete Magistratsleute und selbst für die höhern Beamten der Nation bestimmt waren. Das Buch enthält nur 17 Kapitel, welche 15 verschiedene Gegenstände behandeln. Dennoch bietet es einige Einsicht in das altchinesische Kulturleben, zeigt uns das ausgedehnte Formenwesen, das schon im V. Jahrhundert bestand, giebt eine Menge Gebetsformeln, die verschiedenen Opfer an, zeigt uns selbst häusliche Geräthschaften und Kleidungsstücke, die Art und Weise der Zubereitung der Nahrungsmittel, die Musikinstrumente, das chinesische Haus dieser entlegenen Zeit. Es wäre vielleicht interessant, dieses alles zu einander zu ordnen, würde uns aber hier zu weit führen. Doch könnte man kaum, da der grösste Theil dieses Werkes verloren gegangen, sich aus demselben ein Gesammtbild dieser fernliegenden Epoche entwerfen, schon deshalb nicht, weil dasselbe nicht auch die Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens erwähnt. Manches ist jedoch dort vollständig enthalten. So z. B. giebt uns das XII. und XIII. Kapitel den ganzen Begräbnisskultus der Chinesen im V. Jahrhundert. Besonders interessant ist es auch, die Beschreibung des chinesischen Hauses, wie sie uns nach Angabe des I-li der Uebersetzer giebt, mit der im Eul-ya enthaltenen zu vergleichen. Da diese Vergleichung in der Uebersetzung selbst nicht gut stattfinden konnte, so möge sie hier folgen. — Nach dem I-li ist das Haus von der Strasse durch eine Mauer getrennt, in welcher das Eingangsthor *tá-mên* oder *kú-mên* angebracht war. Das Eul-ya spricht von dieser Mauer gar nicht. Trat man durch dieses *tá-mên* ein, so befand man sich in einem Hofe, der auch im Eul-ya nicht erwähnt ist und nicht erwähnt werden konnte, da dasselbe nicht von der

Abschlussmauer spricht. Hinter dieser Mauer, im Hofe, lagen nach dem I-li zwei Gebäude nebeneinander, eines nach Osten, das andere nach Westen. Statt dieser zwei Gebäude erwähnt das Eul-ya nur eins. Nach den Angaben des I-li war das östliche Gebäude das *Miâo* (5780)[1]) oder der Ahnentempel, das westliche war das Wohnhaus. Die innere Einrichtung dieser beiden Gebäulichkeiten war wesentlich dieselbe, nur der Zweck, dem sie dienten, war ein verschiedener. In das Innere derselben führte ein Thor, *mên* (11643), durch welches man in eine Art Vorhof, *Tschóng* (7337) *liǜ* (25 27), trat und von dort aus gelangte man über eine Doppeltreppe in das *Thâng* (1633) oder den Empfangssaal. Jede Treppenabtheilung hatte, je nach der Würde des Hausbewohners, mehr oder weniger Stufen: war dieser ein Schi, so hatte sie drei; ein Ta-fu, fünf; ein Kong oder Kiün, sieben; ein unabhängiger Fürst, neun Stufen. Das Dach des Thâng wurde von zwei nach Osten und Westen nahe beim Eingang befindlichen Säulen getragen. Die Mauern des Thâng heissen *Ssü'* (2505). Von diesem Thâng spricht auch das Eul-ya, nennt ihn aber auch Ahnentempel (Miâo) Aus dem Thâng drang man durch eine innere Thür *hù* in das *Schĭ* (2123) oder die eigentliche Behausung. Nach dem Eul-ya aber war das Thâng und das Schĭ durch einen Hof Tschóng-liǜ getrennt. Auch bemerkt das Eul-ya ausdrücklich, dass in den Häusern der gewöhnlichen Leute, die keine Würdenträger waren und folglich keine Audienzen hielten, das Thâng, die Aula, einfach fehlte, so dass man vom Hofe Tschóng-liǜ sogleich in die eigentliche Behausung trat. Das Thâng als Aula war leer, das Schĭ enthielt die Möbel und Hausgeräthe der Familie. Ferner spricht das I-li und auch das Eul-ya noch von den Seitenflügeln *Fâng* (3210) — im Eul-ya *Siáng* (2544) oder Siáng-fâng — welche in grössern Häusern östlich und westlich sich an die Ssü' anlehnten und von der Umgebungsmauer bis zum Schĭ reichten. Dann waren in den Ssü' Thüren, *hù* genannt, angebracht, welche eine Verbindung der Fâng mit dem Thâng vermittelten. Zuweilen war nur ein Fâng im Osten vorhanden. Das eigentliche Wohnhaus Schĭ hatte mehrere Gemächer, Ts'in (2166), nach dem Eul-ya vier an der Zahl, die verschiedene Namen trageu, nämlich das südöstliche *Yao* mit der Thür in der Südwand, das nordöstliche *Y*, welehes den Speisesaal bildete, das nordwestliche *Wuh-leu* = Ort wo das Wasser eindringt -- endlich das südwestliche *Ngao,* welches als das entlegenste und verborgenste Gemach gehalten wurde und nach der Meinung der Chinesen auch als Aufenthalt des Schutzgeistes diente und wo den Ahnen Opfer gebracht wurden. Nach dem I-li hatte das Schi auch mehrere Gemächer, deren Zahl sich nach der Würde des Hausbewohners richtete; so hatte z. B. ein Königshaus 6 *to'in*,

1) Die Ziffern neben chinesischen Wörtern bezeichnen die Nummer des chinesischen Buchstabens im chines.-lat. Wörterbuche von de Guignes.

ein grosses und 5 kleine; die Lehnsfürsten hatten ein grosses und 2 kleine to'ìn, die Ta-fu und Schì hatten nur zwei Gemächer, ein grosses und ein kleines. Eine Prinzessin hatte deren so viele als ihr Gemahl. Das chinesische Haus war so gebaut, dass die Eingangsthür sich nach Süden befand.

Auch in sprachwissenschaftlicher Hinsicht bietet das I-li eine reiche Ausbeute eigenthümlicher Ausdrücke: viele veraltete Schriftzeichen und Archaismen, ferner ist die Bedeutung mancher Schriftzeichen eine andere als die jetzt in den Wörterbüchern angegebene. Heben wir hier einige hervor: *Si* (11495) *Zuin*, im I-li ein feiner Metallstoff zum Bedecken der Gefässe; *schâng* (7) obere im I-li für *tschàng* (11629) älter; *schí* (10070) jetzt Versprechen, im I-li für *káo* (1178) Befehl; der Ausdruck *siang-kā* geschnitztes Trinkhorn. *mó* (4881) für *hún* (6568) bis zum Ende gehen; *kiay* (99) *tschóng* (9647) Ausdruck für die Subaltern-Beamten einer Gesandtschaft; *kiâng* (3215) = *huén* (11421) Henkel; *kỳ* (1304) = *kay* (11653) bestimmen, festsetzen; *fâng* (4126) = *pîng* (4153) Stiel; *tsién* (9242), vorsetzen, im I-li = *ts'ín* (11093) darreichen; *tschūn* (8427), im I-li für tschūn (7768) oder *tsuēn* (606) getrocknetes conservirtes Fleisch; *sien* (4946) waschen für *tcheû* (11305) ausschenken; *kīn* (11492) für *pa* (2415) Rolle Seidenstoffes; *yeh* (1076) verlassen für *yih* (3473) den Weg zeigen durch vorgehen; *tse* (364) gebückt = *tsi* (5844) allein etc. Merkwürdig ist auch der angegebene Unterschied zwischen *z'áng* (10928) und *tsè* (10984) Entschuldigung: (wenn beide dasselbe thun, so heisst die Entschuldigung *z'áng*, wenn sie verschiedenes thun, *tse*). Ein ausführliches Studium des Buches und die Vergleichung mit dem Original würde natürlich diese Liste um vieles verlängern. Hier mussten wir uns natürlich nur auf einige Beispiele beschränken. —

Zur gleichen Zeit wie das I-li, erschien auch ein anderes Werk desselben Verfassers: „Ecole philosophique moderne etc.", dessen Titel oben erwähnt ist. Dieses Werk, welches einen von Grube ausgesprochenen Wunsch verwirklicht, enthält, ausser einer historischen Uebersicht, die commentirte Uebersetzung der hauptsächlichsten philosophischen Abhandlungen, welche seit dem X. Jahrhundert erschienen. Wir werden bei anderer Gelegenheit von diesem Werke ausführlicher sprechen.

G. H. Schils.

Register und Nachträge zu der 1889 *erschienenen Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Von Paul de Lagarde.* (Aus dem 37. Bande der Abh. der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen). Göttingen (Dieterich'sche Verl.-Buchh.) 1891. 76 S. in 4⁰.

Als Nachtrag zu meiner in Bd. 44 S. 535—548 abgedruckten Besprechung des Hauptwerkes würde es eigentlich genügen, nur in wenigen Zeilen alle diejenigen, welche unbefangen und ohne Voreingenommenheit den Ausführungen Lagarde's theils schon gefolgt sind theils noch besser und eingehender zu folgen die Absicht haben, auch auf das reichhaltige, die Benutzung erst recht ermöglichende Register aufmerksam zu machen, das von Alfr. Rahlfs, einem Schüler Lagarde's, angefertigt ist. Da aber Lagarde in den Seiten 61—76 seinen Registern werthvolle Nachträge beigegeben hat, so ist es angezeigt, auch über diese, wie seiner Zeit über die „Uebersicht", einiges zu bemerken.

Zu der glücklichen Zusammenstellung von kopt. *barot*, *χαλκολίβανος* und äth. *bert* „Erz" ist vielleicht noch darauf aufmerksam zu machen, dass das sumer. Wort *bar*, welches unter anderem auch *ṣarâpu* צָרַף bedeutet, in zwei Metallnamen, nämlich in *an-bar* (neben *bar-gal*, neusum. *bar-jal*, „das grosse *bar*") „Eisen" (= parzillu) und in *ud-ka-bar* (sprich *usu-bar*) „Bronze" (auch *zabar* gesprochen, semitisirt *siparru*) vorkommt [1]). Andrerseits liegt die semit. Wurzel בר „rein sein", von wo Gesenius äth. *bert* hat ableiten wollen, wohl in äth. *berûr* „Silber" vor (so schon Dillmann). Wenn das koptische *benipe* „Eisen" wirklich als „Himmelsmetall" erklärt werden dürfte (wogegen aber Lagarde starke Bedenken äussert), dann wäre sumer. *an-bar* (etwa „Himmelsmetall") eine merkwürdige Analogie dazu.

Ein weiterer Exkurs (S. 62—65) handelt über *Μεσσίας* und die beiden gnostischen Formeln des Marcosier.

Sehr interessant ist die linguistische Untersuchung über צבר und ضنى („ist צָבָר aus dem Aramäischen entlehnt?" S. 66—68). Die zwei Belegstellen aus der altarab. Poesie und noch andere finden sich auch im Tâǵ al-'Arûs s. v. ضنى. Zu der Anm. auf S. 67

1) Was *parzillu* (בַּרְזֶל etc.) anlangt, so halte ich dies uralte Kulturwort für eine Entlehnung aus dem sumerischen *bar-gal* in der neusumerischen Aussprache *bar-jal*, بَرْزَل und sehe hierin wie öfter (z. B. in *zizpanu* „Bogen" aus *giš-ban*) den Versuch, ein in der Schrift nicht existirendes ژ durch ز wiederzugeben. Die Schreibung hat dann bald veranlasst, auch wirklich ز zu sprechen, zumal ja die Semiten den Laut ژ nicht besassen.

über die aram. Herkunft der Ableitungssilbe ـُون in maghribinischen Eigennamen z. B. ابن خلدون, ابن زيدون. möchte ich bemerken. dass es auch in echt arabischen Wörtern eine Endung ـُون giebt, aber stets nur bei sog. Stämmen med. ى, z. B. زَيْتُون, شَيْخُون, مَيْسُون, سَيْحُون (nach Glaser in Hadhramaut!) u. a.

Was die Nichtexistenz des Gottes *Ilu* im babyl.-assyr. Pantheon anlangt, so ist hierfür nicht Jensen's 1890 erschienene „Kosmologie der Babylonier" zu citiren, sondern der erste Band meiner Semiten (1883), S. 493, wo ich mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit Schrader's babyl.-assyr. El als nicht exstirend nachgewiesen habe, und Lyon's gleichzeitig erschienener kleiner Aufsatz in den Proceedings der Nordamerik. Oriental. Gesellschaft (den Jensen so wenig wie mich citirt). Das einzige, was allenfalls zu der Annahme eines Gottes Ilu bei den Babyloniern und Assyrern berechtigen würde, ist das Vorkommen von *ilu* „Gott" in Eigennamen, wozu man aber meine Geschichte Bab.'s und Ass.'s, S. 377 vergleiche.

Endlich ist noch der lange Exkurs (S. 69—75) über die Aduli-Inschrift zu erwähnen, der aus Anlass der letzten Auseinandersetzungen Ed. Glaser's über dieses hochwichtige historische Denkmal niedergeschrieben wurde. Lagarde hatte nämlich in den Göttinger Nachrichten 1890, Stück 13 (auch = Mitth., Bd. 4, S. 193—203) eine höchst dankenswerthe neue Ausgabe der Copie des Kosmas (denn leider nur in dieser ist uns die Inschrift erhalten) gegeben; an seine dieser Ausgabe beigefügten Bemerkungen knüpfte Glaser in einem Aufsatz im „Ausland" an, und auf diesen wiederum antwortet nun Lagarde. Da ich selber beabsichtige, mich über den Inhalt der Aduli-Inschrift an einem andern Orte auszulassen, so will ich hier nur auf Glaser's jüngste Erwiederung im „Ausland", 1891, No. 11 hinweisen. Das grosse Verdienst Lagarde's ist es, durch seine Neuausgabe ein noch genaueres Verständniss des geographischen Theiles der Inschrift ermöglicht, ferner aber den Anlass (dies in den Nachträgen zur Uebersicht) aufgezeigt zu haben, der den Kosmas dazu bewog, die Inschrift überhaupt mitzutheilen. Aber Lagarde irrt sich meiner Meinung nach, wenn er deshalb die von Glaser jüngst gemachte mir äusserst glücklich scheinende Conjectur *Κάσου* für *Σάσου* nur dann für zulässig hält, wenn *Κασου* ganz im Süden (wie es mit *Σασου* der Fall ist) gesucht würde: Kosmas ging, wie auch Glaser in seiner letzten Erwiederung hervorhebt, natürlich von der Ansicht aus, *Σασου* stünde in der Inschrift, was nicht ausschliesst, dass dennoch *Κασου* (vielleicht undeutlich) auf dem Stein gestanden, und dass der Verfasser der Inschrift, dann ganz in Einklang mit der erst jetzt klar werdenden Grenz-

angabe, damit ein von Aduli aus im Westen liegendes Gebiet (nämlich dasselbe *Κασου*, welches im Königs-Titel der Geezinschriften vorkommt) bezeichnen wollte.

Nachschrift: Was die Bemerkungen J. Barth's zu meiner Besprechung von Lagarde's „Uebersicht“ (Band 44 dieser Zeitschrift, S. 535 ff.) im gleichen Bande, S. 680 f. anlangt, so werde ich darauf in dem demnächst erscheinenden ersten Hefte meiner „Aufsätze und Abhandlungen“ antworten und bitte die Leser dieser Zeitschrift nur, wenn sie S. 680 f. gelesen haben, noch einmal die erste Hälfte jener Besprechung (S. 536—542) aufmerksam und im Zusammenhang durchnehmen zu wollen. Die Zukunft wird ja lehren, wessen Auffassung in diesen Fragen durchdringt, die Lagarde's und die daran anschliessende meine oder die Barth's.

Fritz Hommel.

Noch einmal der Zâr.

Von

Karl Vollers.

Um über den Zâr und seine Herkunft unterrichtet zu werden, brauchten wir Deutsche uns nicht an das zwar recht schwer wiegende, aber wenig gehaltvolle Reisewerk J. Borelli's zu wenden, denn unser Landsmann K. B. Klunzinger, der viele Jahre hindurch in Oberägypten und in Ḳoṣêr als Arzt und Naturforscher thätig war, hat dem genannten Spuk bereits vor vielen Jahren einen trefflichen Abschnitt gewidmet [1]). Um die von de Goeje und Nöldeke gegebenen Hinweise zu ergänzen, wage ich es hier zwei arabische Berichte mitzutheilen, die uns nicht nur über die Einzelheiten dieser auf die Dummheit der Dummen speculirenden Feier zuverlässig belehren, sondern auch die gefährliche Ausdehnung des lucrativen Schwindels und die dadurch hervorgerufene Beängstigung einsichtiger und edelgesinnter Männer erkennen lassen. Den ersten Bericht (A I, II) entnehme ich der in Kairo veröffentlichten Zeitschrift الآداب 1889, no. 95, 26. Okt. p. 483 f.; no. 96, 2. Nov. p. 491 f. Meine Bemühungen den anonymen Schreiber dieser Artikel zu ermitteln, hatten keinen Erfolg; da der genannte Schwindel gerade in den Häusern der grössten, den Ton angebenden Türken seine Triumphe feiert, wagte der freimüthige Verfasser nicht offen hervorzutreten. Die naive Art, wie dieser Naturwissenschaft und Ḳorân-Glauben in seiner Beweisführung verflicht, müssen wir ihm zu gute halten; die auf eine ehrliche Aussöhnung mit der modernen Weltanschauung hinarbeitende Partei ist noch zu schwach, um schon jetzt offen den Kampf mit der hinter massiven Vorurtheilen verschanzten Gegenpartei aufzunehmen.

Den zweiten Bericht (B) verdanke ich einem befreundeten Aegypter, der auf meine Bitte seine Frau veranlasste, an dieser

1) Vgl. seine Bilder aus Ober-Aegypten, der Wüste und dem Rothen Meere 2. Aufl. 1878 S. 388; Upper Egypt p. 395 f.; vgl. ferner (R. Mitchell), egyptian calendar p. 97 f.; Bull. de l'Institut Ég. s. II no. 6 p. 185.

Zâr-Feier Theil zu nehmen und das, was sie gesehn und gehört hatte, möglichst treu zu berichten. Die Einzelheiten dieser Mittheilung werden mir durch die Aussagen einer europäischen Dame bestätigt. Die Freiheiten und Nachlässigkeiten der modernen Prosa, die besonders im zweiten Bericht stärker hervortreten, habe ich unverändert wiedergegeben.

Es ist zwar erfreulich zu sehen, dass der gesunde Sinn der ägyptischen Mittelklasse sich in der Presse Luft macht gegen die oberen Zehntausend, die von der Langeweile geplagt den genannten Unfug begünstigen; dass aber diesen Schreibereien praktische Schritte folgen werden, darf kaum gehofft werden.

Ich verweise schliesslich noch auf eine im المقتطف XV 187 f. wiedergegebene Stimme, die aber den unten folgenden Bemerkungen nichts Wesentliches hinzufügt.

Zur sprachlichen Seite der Frage bemerke ich, dass man zâr und ẓâr sagt, dass man ein Particip der Form VII bildet (minzâr, vom Z. besessen, oder an der Z.-Feier theilnehmend) und dass das Volk Bezeichnungen wie عليه زار oder عليه شيبت auf alle epileptischen Anfälle anwendet. Eine Nebenform ist مظيّرة mizzaijara, anscheinend auch mit modificirter Bedeutung, denn es wird mir erklärt als ein Geist, der in Frauenkleidern nächtlichen Wanderern in Strassen und auf Wegen entgegentritt; wer sich ihm zu nähern wagt, den presst er so heftig an die Brust, dass er augenblicklich stirbt.

حقيقة الزار

A, I.

من قديم الزمن لجهل الناس بالامور الطبيعية وبعدم الوقوف
على اسرار العلوم العقلية توهموا ان عفريت من الجن يخرج من
الارض فيلتبس بجسد بعض الاشخاص وبالاخصّ باجساد النساء
اللاتى هن عرضة لعمل الاجراآت التى تكون على غير رضاء هؤلاء
العفاريت على زعمهم كالدق على الارض بدون سبب او الدخول
فى محل مظلم بغير تسمية او قتل احدى الحشرات المسمة
كالعقرب والثعبان ليلا او الوثب او البكاء او الصراخ وغير ذلك من
الاسباب الواهية التى لا ارتباط لها بالعفاريت مطلقا. ومتى تلبس

الشيطان بجسم المرأة صارت تعتريها نوب يحصل لها منها تشنجات
وذهول كأنّ المصاب نائم او مجنون ومنهم من تكون حالته قاصرة
على فقد الشعور بدون حركة ومنهم من يكون الدور معه مصحوبا
بحركات يدوية وجسمية بدون انتقال ومنهم من يرقص وينتقل من
مكان الى مكان مع التكلم وكل لا يخفى عليه هذه الاحوال اذ
ربما شاهد منها كثيرا

وقد وصل بالنفس الجهل وسوء الاعتقاد ان من هؤلاء المصابين
من له اقتدار حين ما يكون الدور عليه (ملبوس) فى ان يخبر
ببعض المغيّبات فينبىء عن وقت اياب مسافر او موت مريض او شفاء
معتوه الى غير ذلك مما لا يعلم حقيقته الا الله وحده سبحانه
وتعالى وقد اثرت هذه الاعتقادات على عقول جميع نساء الشرق
الا قليلا وعلى معظم عقول رجالهم فصاروا يصدقون بها ويسعون
الى الاجتماع بمثل هؤلاء المصابين ليستريحوا من الالام تصحبهم
من احد الانواع المتقدم ذكرها وياليت اعتقادهم اقتصر على أن
هؤلاء لهم اطلاع على الغيب بل فى اقتدارهم مداواة من تكون
او يكون مريضا بنفس هذا المرض وغير خاف على العموم المفاسد
الحاصلة من توجه النساء الى هذه المحلات المسماة الزار لانها ليست
الا مصيدا للمخدرات من النساء لنهب اموالهن ان كن من
اصحاب الثروة فقط ولهتك اعرضهن (أعراضهن l.) ان كن من
الغانيات وكثيرا ما سمعنا بذلك وترتب عليه ان نبهت الحكومة
بمنع هذه المصايد وتهديد اصحابها

II.

ولاجل ازالة هذه الاوهام الفاسدة رايت انه (أن l.) انبه الفكر العام
الى اصل هذا الداء الذى هو حقيقى الوجود وهو حمل النفس

الى ان ينسبوه الى الشياطين وابين الادوية التى يستعملها هؤلاء
المنصبون وجميع ما يتعلق بذلك ليكون الجميع على علم
بحقيقة الامر فنقول ان هذا الداء هو مرض عصبىّ كما قرر ذلك
الاطباء المشهورون من زمن مديد وان من خواص هذا الداء ان
صاحبه يقلد من يراه حين دوره فان رأى شخصا يضحك ضحك
مثله وان رآه يبكى بكى مثله وان رآه يغنى غنى مثله وان رآه يرقص
رقص مثله الى غير ذلك وان صاحبه يتكلم ردا لما يسمع وحينئذ
فلا غرابة اذا رأى احد الممسوسين غيره يرقص ورقص مثله

اما كون عفريت من الجن يتلبس بجسم الانسان فهو امر
مخالف للطبيعة لأن الانسان جسم والشيطان جسم ولا يصح
ان جسمين يتحدان ويصيران جسما واحدا اى يشغلان حيزا
واحدا ما لم تتداخل جزئيات احدهما فى مسام اى بين جزئيات
الاخر ولمّا كان العفريت من نار لقوله تعالى وخلقنا الجان من
مارج من نار (LV, 14) والانسان من تراب فلو تخللت النار اجزاء
التراب لاتقد جسم الانسان واشتعل وآل امره الى الموت وفضلا عن
ذلك فاننا لو سلّمنا بتداخل الجزئيات فى بعضها فان اجتماعها
بالثانى لترجع الى حالة جسم واحد يرى ويسمع لا يكون الا
بتحليل الجسم الذى حصل التداخل فيه على انه حين يكون
المريض فى دوره لا نُحِسّ بحرارة ان لا مسنده ولا نراه ينحل بالقرب
من انتهاء الدور بل ان الحالة تاخذ فى الانصراف شيئا فشيئا
وعما قليل يفيق المريض كانه كان نائما واستيقظ

وان قال قائل ان اغلب المصابين لا غرابة فى ذلك لان
بهذا الداء يشتفون بالزار او بالافل يرتاحون وقتيا منه قلت انه
نظرية الزار تشتمل على عمليتين احداهما الطبل والغنا

والثانية البخور اما الطبل الشديد والغنا فمن شانهما
ان يؤثرا على الدم وبالاستمرار يتكدر الجسم المصاب خصوصا وان
كل متوجة للزار معتقد ان لا بد من هذه الطبول والغناء فتحصل
له حركة وتعتريه النوبة المعلومة فهو وان لم يتأثر حقيقة فتوهم
والاعتقاد كافيان وحدهما لان يولدا فيه هذه الحركة الناشئة عن
التشنج العصبيّ والعملية الثانية هي البخور وهو اقوى من العملية
الاولى لان هذا البخور يدخل في تركيبه الخشب والميعة السائلة
وهذان العنصران هما من اقوى الاسباب المضادة للتشنج العصبيّ
كما هو مقرر في الرسائل الطبية التي الفها في هذا المرض مشاهير
الاطبا وان به يرتاح المريض نوعا
اما الخلخال الفضة او الذهب الذي يلبسنه بزعم انه على رضى
من العفريت المتلبس بالجسم فهذا حقيقي لانه مذكور في تلك
الرسائل ان المعادن ذات تأثير مهم اذا ادخلت في الادوية وذلك
ان الطبيب الماهر حين يرى انسانا مصابا بهذا الداء يربط على
ذراعيه جملة قطع مستديرة الشكل من المعادن كالذهب والفضة
وغيرهما ويترك هذه المعادن مدة على ذراعه ثم يحل الربط
فيجد ان احدى هذه المعادن قد أثر في الجلد تأثيرا ظاهرا
عما سواه من المعادن فيدخل من هذا المعدن في الدواء الذي
يأمر به للمريض بالقدر الذي تسمح به قوانين الطب
وحينئذ فلو منع هذا الفن المضر وهو الزار لنجحت العمليات
الطبية كل النجاح ولما فسدت اخلاق النساء وساءت معتقداتهم
ولقل الفراق بين الزوج والزوجات الذي معظمه مسبب عن الزار
وتشبث النساء به
اما اذا ارتكن أحد المغفلين على الآية الشريفة وهو قوله تعالى

(II, 276) كالذى يتخبطه الشيطان من المس ما المقصود بالآية
الشريفة والله اعلم انما هو ضرب مثل للعرب الذين كانوا يعتقدون
هذا الامر وما ينتج عنه بما يرونه رأى العين وليس الغرض بها
تقرير حصول هذه الاوهام الكاذبة وغير ذلك فاين حظ للجان من
تلبسهم بجسم الانسان ومعاكسته بهذا المقدار فان قلنا ان
التخبط على الارض او التوثب ربما كان سببه كما يزعمون لان
الجان ساكنون فى باطن الارض فكلّا ان يكون بباطن الارض مساكن
بل ان وجدوا فعلى سطح الارض وان قلنا ان السبب هو قتل
الحشرات او ضرب الحيوانات التى كالقطط والكلاب لانهم يزعموا ان
الشياطين يتزيون بزيها قلنا ان قتل من تزيى بزى الغير واجب
شرعا خصوصا اذا كان بزى هذه الحشرات القاتلة او تلك الحيوانات
الضارية وحينئذ فالارادة التى طابقتها الشرائع لا يكون من
امرها ذلك

واذا كان اللّه عز وجل قد كرم بنى آدم أيجعله هَدَفا لهذه
الشياطين التى هى اقل طبقة من ان تركبه كالحمار وتهينه
وتضرب به الارض وتسببه الى غير ذلك كلا لان اللّه عز وجل
سخرها للانسان ولم يسخر الانسان لها كما كان جاريا فى مدة
سليمان عليه السلام والحاصل ان هذه المسئلة هى من المسائل
الوهمية المحضة التى لا أساس لها ولا برهان على صحة وجودها
بل هى حيل اتخذها بعض المعطلات من النساء واسطة لتعيشهم
وسلب اموال الناس بالباطل زيادة على ما فيها من الامور المسببة
لفساد اخلاق السيدات بالقول ان لم نقل بالفعل وان وافق اولى
الامر ولم يرتضوا ببقاء هذا الداء العضال لاتخذوا الاحتياطات
الحاسمة لانتشاره بأخذ التعهدات على المشهورات منهم المعلومة

مساكنهم لدى المحافظة والبوليس وعقاب من تعود منهن على
هذه الخطة اتباعا لما امر الله به ان الله لا يحب المفسدين

ح · ح

B.

. . . وهو انه يوجد في مصر كما تقدم نساء من السودانيات ماكرات
خادعات محتالات يعرفن بهذا اللقب (الكُدْيِت او شيخات الزار)
لهن اماكن معلومة وارزاق هؤلاء النساء من الغش والنصب وافساد
تربية بعض النساء المربيات وحرفتهن اكل مال الناس
بالباطل وتعجيل الفقر المُدْقِع والتَخمين المُفتح الى ارباب
البيوت المستورة ولما كانت عقول اغلب نسائنا ساذجة
بسيطة كن يملن الى مداواة امراضهن عند هؤلاء الكُدْيِت
المتلصصات وتجهل ازواجهن وضعف عقولهم ايضا كانوا يأذنون
لهن في التداوي عند هؤلاء الكديت ويعتقدون صحة كل ما
يخبرن به ويفضلنهن على مهرة الاطباء فمتى حصل لامرأة منهن
تنقص في قوتها او فتور في جسمها وضعف في بدنها ترسل عصابتها
الى احدى الكديت فتاخذها وتضعها تحت وسادتها عند نومها
وتقرأ بعض كلمات معلومة لهن لا اصل لها ولا صحة والغرض عند
هؤلاء الخاسرات من تلك القرآءة ان ترى في نومها حال مرض
المريضة صاحبة العصابة هل هذا المرض من الامراض المعتادة ام من
تلبس جسمها باجسام بعض الشياطين التي لا اصل لها ولا حقيق
وحيث ان تكسب هؤلاء الكديت من زيارة الشياطين المتوهمة
لبعض الاجسام لا تقول ان المريضة مريضة بمرض عادي بل تقول
رأيت في المنام ان فلان المريضة عليها الزار ثم ان كانت صاحبة
العصابة فقيرة تقول ان عليها شيطان واحد وان كانت غنية تقول

عليها جملة من الشياطين وتنسب الشياطين الى اقطار متنوعة
فتارة تقول عليها شيطان مصر وشيطان هندى وشيطان مغربى وهكذا
وكل شيطان من قطر له دواء يخالف دواء الآخر وعلى كل حال
فالدواء منحصر عندهن فى التحلى بحلى مخصوص من معدن
الفضة لا غير وملابس الحرير البيضاء وارسال العصابة الى الكدية
يسمى عند النساء بقياس الأثَر وبعد ان تخبر الكدية المريضة او
المتمارضة بعدد الشياطين الملبسة بجسمها واجناسهم تامرها بان
تجهز لها حلى الزار المسمى عندهم بسبقة الزار وهى خلخال واسور
وخواتم ودمالج وقلائد وحلقان وقطع صغيرة اخرى يسمى احجبة
تعلقها على راسها وتحت ابطها وتجعل لها عصا من فضة بها حلق
معلقة بها ثم تحضر ملابس الحرير الابيض وتجعل لها عباءة كعباءة
الرجال من حرير ابيض ايضا فاذا اعدت هذه الاشياء عندها واتفقت
بها زوجها صنعت خبزا يسمى بالقرص او الفطير واشترت شموعا
وانواعا من البقول وارسلتها الى كدية الزار مع جانب من النقود
والغرض من ذلك ان تحضر كدية الزار واعوانها الى بيت المريضة
لتداويها وتكون المريضة قد اعدت فى بيتها الماكل والمشارب دعت
صواحبها اعدت خروفا تزينه بالحناء وتتزين هى بحليها وتلبس
ملابسها ثم تحضر كدية الزار واعوانها ومن تدعوه من صواحبها
ربات الزار ويبتن فى بيت ربة الزار وصاحب البيت المسكين يقوم
لهن بكل ما يلزم من ماكول ومشروب وغطآء ووطاء فاذا اصبح الصبح
اجتمعت النساء فى مكان متسع من البيت بجانب الحوائط
وتجلس كدية الزار فى الوسط وامامها مجمرة ممتلأة بالنار فتضع
فيها بخور مركب من ميعة سائلة ولعبة مُرّة وفسوخ مغربى وعقاقير
اخرى رايحتها تهيج الصفراء وتعجل الصداع الى الراس ولكن اذا

ضعفت العقول فكل قبيح مفعول . . . ثم يضرب الكدية واعوانها على
طبول معينة بحركات بشعة واصوات مزعجة والنساء ترقص على
حركات الطبل وكلما تعبن استرحن ويسمين تلك الاستراحات ادوارا
فاذا انتهى الدور الاول جيئ بالخروف فركبته ذات الزار ربة البيت
والكدية واعوانها يطبلن لها وصواحبها يرقصن ثم يسار بالخروف
وهى راكبة عليه الى مكان خلى من الفرش وهناك يكون الذبح
حضرا فيذبح الخروف وهى راكبة عليه فاذا قطع وَدَجيه نزلت
فملأت كفيها من دمه فشربته ولا يجوز فى اعتقادهن ان يتخطى
احد دم هذا الخروف فلذلك يبادرن لغسله ثم ياخذ الخروف
فيسلخ ويصلق ويجعل غذاء لمن حضرن من النساء لكن صاحبة
البيت وكدية الزار واعوانها لا ياكلن من لحمه شيأ وانما ياكلن
كرشه وكبده وقلبه وسائر ما فى جوفه وراسه اى لا ياكلن سوى ما
يسمى بالسَقَط ثم لا يزال الرقص مستمرا والرقص متواتر والتشويش
متوالى الى العصر من هذا اليوم فتنتهى اعماله ثم يتكرر هذا
العمل فى كل عام الا ان طبوله عند التكرار تبتدئ من عصر يوم
الى عصر اليوم الثانى . . .

Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen.

Von

Karl Vollers.

S. Fraenkel hat vor kurzem [1]) seine Bedenken gegen die von Roediger, Landauer und Nöldeke verfochtene Gleichung عيسى = עֵשָׂו ausgesprochen und den arabischen Namen mit der aramäischen Form Išô' auf rein lautlichem Wege auszugleichen gesucht. Er weist bei dieser Gelegenheit von neuem auf die Erscheinung hin, dass wir nicht selten in arabischen dem Aramäischen entlehnten Wörtern ein ע als Ersatz eines ursprünglichen א finden (vgl. seine aram. Fremdwörter 108. 233 f.). Die Erklärung dieser Erscheinung findet Fraenkel in einem Gehörfehler seitens der Araber (Wiener Ztschr. IV 335 oben, 336/7). Ich hoffe durch die nachfolgenden Bemerkungen wahrscheinlich zu machen, dass diese Erklärung angesichts der weiten Verbreitung des genannten Lautwandels nicht genügt, sondern dass sie in dem Verhältniss des semitischen (arabischen) Lautorganismus zu dem aussersemitischen (ausserarabischen) überhaupt zu suchen ist.

Ich erinnere hier zunächst an die meist von Fraenkel schon angeführten Beispiele, wo das arabische ع theils dem aramäischen א, theils dem Spiritus lenis der nichtsemitischen Sprachen gegenübersteht, nämlich عتروس = ܐܬܪܘܣ; عقر = ἄκρα; عنبول = אנבול = ἔμβολος; عذيوط = ἰδιώτης vgl. Ztschr. 1890, 377 Anm.; عرنس = ארנס; عسقلان = אשקלון; عامص = ܐܡܨ Wiener Ztschr. III 247; Hassan Bar Bahlul lexicon ed. Duval I c. 192, 1; عنكليس = ἔγχελυς Dozy s. v., dazu Fleischer, Kl. Schriften II. 2, 647.

1) Wiener Zeitschrift IV 334 f.

Fraenkel will bei عقر = ἄκρα die Steigerung durch das Bestreben erklären, den Kehllaut dem starken auf ihn folgenden emphatischen Laute zu assimiliren vgl. seine mehrlaut. Bildungen (1878) p. 12. Besonders lehrreich ist die Gleichung aram. אתכל = 1) عثكال oder 2) عثكول, 3) اثكال vgl. Fraenkel, mehrlaut. Bildungen p. 1. Während die dritte arabische Form lautgeschichtlich mit dem aramäischen אתכל und dem hebräischen אשכל harmonirt, müssen wir in den andern Formen lokale Entlehnungen erkennen, welche zugleich durch ihren Vokalismus die beiden Hauptgruppen des Syrischen, die östliche und die westliche, abspiegeln[1]. Ebensowenig können wir عصفور von צפר(א) trennen (Fraenkel. a. a. O. 3 f.) und werden durch die arabische Form zur Annahme eines aramäischen אצפר(א) (vgl. assyr. iṣṣuru) gedrängt. Auch die Zusammenstellung von عرقوب mit ארכבה scheint mir trotz der Bedeutungsdifferenz nicht abgewiesen werden zu können. Schon J. Levy (Targumim-Wörterb. (1881) p. 43) hat das jüdisch-aramäische אירקבא mit عنقاء verglichen. Ich wage noch an das von Stephanus Byzantinus für phönicisch erklärte *Ὄγκα*, den Beinamen der Athene in Theben, zu erinnern.

In der Frage, ob arab. عسكر oder pers. laškar das Ursprüngliche sei, entscheiden die obigen Parallelen zu gunsten des Persischen[2]. Das besonders in der jüngeren Sprache weit verbreitete ماعون kann nur in dem perso-syrischen מאן sein Prototyp finden. Dass das Aufkommen eines ع im Inlaut nicht isolirt dasteht, beweist das moderne معكرون (Bistâni) = maccheroni. Zwei lautliche Processe waren also wirksam bei der Bildung von ماعون, erstens die Potenzirung des â zu ʿâ, zweitens die Angleichung an die sehr beliebte فاعول-Form, die bis in die jüngste Zeit hinein analogiebildend wirkt. Die arabischen Wörter عِرس, عُرس und عروس haben mit dem Grundstamm des Verbums عرس nichts zu

1) Vgl. die sinnverwandten Doppelformen شمراخ und شمروخ, عنقد und عنقود und die schwerlich zufällige Erscheinung, dass von diesen Formen immer nur die zweite in der jüngeren Sprache fortlebt, so šamrûḫ und ʿanḳûd.

2) Vgl. Fraenkel, aram. Fremdwörter 239. Ibn Dureid (bei Gawâlîḳî, Al-Muarrab ed. Sachau p. 105) behält hier Recht.

thun, sondern finden nur in der Form IV desselben ihren Widerhall; es liegt am nächsten, jene mit dem aramäischen ארש (= hebr. ארש) zu kombiniren, während das lautgeschichtliche Korrelat zu diesen أرش ist, das nur noch in der Kunstsprache des kanonischen Rechts fortlebt.

Ich muss fürchten, zunächst heftigem Widerspruche zu begegnen, wenn ich auch die Gleichung عتيق alt = antiquus hier vertheidige. Aber ich kann nicht umhin, in der Wurzel عتق עתק zwei Bestandtheile zu unterscheiden, erstens den ursemitischen mit der Bedeutung „edel, hehr“ (ursprünglich wohl „abgesondert“), zweitens das zunächst formell, später auch etymologisch assimilirte antiquus. Man mustere nur unbefangen die alttestamentlichen und arabischen Verbindungen, um zu dem Schlusse zu gelangen, dass die Bedeutung „alt“ von uns, bezw. von den arabischen Exegeten in Stellen hineingedeutet wird, wo die genannte gemeinsemitische Bedeutung ein tieferes Verständniss erschliesst. Natürlich müssen die aramäischen Mundarten bei der genannten Kontamination als Vermittler gedacht werden.

Die bisher gegebenen Beispiele gehören alle der älteren Sprache an, aber in dem jüngeren Arabisch ist dieser Steigerungstrieb nicht minder bemerkbar. Das Wort izba, welches im osmanischen Türkisch (Redhouse s. v. hut), im kaukasischen Türkisch (Bodenstedt, 1001 Tag, 2. Aufl. 1854, III, 155), im Russischen („Bauernhütte“, vgl. A. Boltz, russ. Lehrgang, 5. Aufl. II (1884), 157) und im Polnischen („die grosse Mittel-Stube des Bauernhauses“) auftritt, muss durch kaukasische Sklaven oder später durch osmanische Soldaten nach Aegypten getragen sein, wo es عزبة ʿezbä lautet und die primitiven, meist aus Rohr bestehenden Behausungen der ländlichen Arbeiter bedeutet. Die Bewohner solcher Hütten heissen jetzt عزّابة ʿazzâba, ein Name, der schon im 15. Jahrhundert n. Chr. aufzutreten scheint [1]).

In demselben Verhältniss steht das arabische عَرَبَة (vulgär ʿarabîja) zum türkischen araba (vgl. Fleischer, Kl. Schr. II, 2, 630 f.), das arabische عرضى Lager zum türkischen ordu, das arab. عطشجى Heizer zum türkischen آتشجى. Schon Landberg [2]) hat عشّى Koch mit dem türkischen آشجى kombinirt. Das von Fleischer

1) Jahresber. d. k. k. öffentl. Lehranstalt f. orient. Sprachen 1883, Wien 1884, S. 33.

2) Proverbes et dictons I, 82.

(a. a. O. II, 2, 638) hervorgehobene Moment der volksetymologischen Angleichung (an ʿešä, Abendessen) giebt keine ausreichende Erklärung, denn die Araber kennen so gut wie wir ein Mittag- und ein Abendessen. Das persische anbâr ist arabisch zu عنبر ʿanbar geworden und bedeutet hier den Schiffsraum, den Lagerraum, den Büchersaal einer Bibliothek u. s. w., vgl. Fleischer a. a. O. 646.

Das Wort عَفْش ist der klassischen Sprache (Gauhari und Zamaḫšari) unbekannt; das älteste mir bekannte Beispiel giebt Maḳrîzî (خطط II, 223, 35 = Sacy's chrestom.[2] II, 60), der es einem wenig älteren Staatsmanne in den Mund legt. Es bedeutet „Hausrath“ und verächtlich „Plunder“, so besonders im اتبع ʿafš nafš; wenn jenes die ursprüngliche Bedeutung darstellen muss, so könnte man es aus dem türkischen ew-ašjasi erklären, was die Araber kraft einer Art von Dissimilation zur triliteralen Wurzel gestaltet haben. Ob das von den meisten Lexikographen angeführte, angeblich schon von Ibn Dureid bezeugte عُفاشة „Gesindel“ hiermit zusammenhängt, scheint mir zweifelhaft zu sein; für die fremde Herkunft von عفش spricht auch das Zeugniss des Ḫafâgî [1]).

Das im modernisirten Aegypten begreiflicherweise sehr beliebte alla franca wird im Munde des Arabers oft zu ʿala-franka. Mag hier wie auch sonst mitunter ein volksetymologischer Trieb mit im Spiel sein, so zeigen doch zahlreiche andere Beispiele, dass dies nur als sekundär angesehen werden darf.

Wie schon aus einigen oben angeführten Formen (z. B. عقر, عذيوط, عرقوب, عرضى) erhellt, beschränkt sich dieser Trieb der lautlichen Steigerung bei Entlehnungen nicht auf den Uebergang des Hamza zu ع, sondern nichtarabisches t wird zu ط, d zu ض, k zu ق, s zu ص potenzirt, vgl. Fleischer a. a. O. II, 2, 638; Guidi, della sede primitiva 16 ܚܣܢܐ = حصن), Fraenkel, aram. Fremdwörter 235, ferner pers. تبر neben arab. طبر, pers. ترشى neben arab. طرشى u. s. w. Wenn dieser Trieb nicht mit der Konsequenz eines mechanischen Lautwandels sich geltend macht, so bedenke man, auf wie verschiedenen Wegen Entlehnungen statt-

1) Im شفاء الغليل (1282) p. 158.

finden können. Im allgemeinen dürfen wir die besprochene Erscheinung eher bei den durch untere Volksschichten vermittelten Entlehnungen erwarten, als bei litterarischen Uebertragungen. Ich habe bereits angedeutet, wo ich die Erklärung dieses wichtigen Triebes zu finden glaube. Vergleicht man den arabischen (semitischen) Lautbestand mit dem der umgebenden, meist indogermanischen Sprachen, so springt sofort ins Auge, dass eine Reihe von Lauten, die in diesen nur einfach auftreten, in den semitischen Sprachen (soweit diese nicht auf lautmechanischem Wege, meist infolge der engeren Berührung mit fremden Völkern abgeschliffen sind) doppelt sich vorfinden, einfach und (in unserm Sinne) gesteigert: so steht ע neben א, ح neben ه, ق neben ك, ص neben س, ض neben د, ظ neben ز, ط neben ت. Wo dem Semiten (Araber) das fremdklingende Wort aufstiess, mochte gerade das mühsame Bestreben, das ungewohnte Lautgebilde getreu nachzuahmen, den Anlass geben, die genannten Laute zu potenziren oder besser zu semitisiren (arabisiren).

Der Giftmann.

Von

Karl Vollers.

Die Bemerkungen Snouck's über den Simmâwî (Mekka II, 270 Anm. 1) veranlassten mich, meine über dieselbe sagenhafte Person gesammelten Notizen einer erneuten Prüfung zu unterwerfen. Ausser der Mittheilung Goldziher's (Ztschr. XXXIII, 610) und der Erwähnung in den Contes Spitta's (VII, 6. 7) stand mir eine längere Aufzeichnung zu Gebote, die ich mir im Frühjahr 1888 in Kairo bei einem ebenso traurigen wie unerwarteten Anlasse aus dem Munde ungebildeter Aegypter sammeln konnte.

In der Nacht vom 22. auf den 23. März 1888 starb in Stambul der Bruder S. H. des regierenden Vice-Königs, der auch in Deutschland wohlbekannte Prinz Ḥasan Pascha, an der Wassersucht. Bald darauf verbreitete sich in Kairo unter dem niedern Volke das Gerücht, dass der „Herrscher von Konstantinopel" den Tod des Prinzen verschuldet und nun auch seinen Helfershelfer, den Simmâwi, nach Kairo gesandt habe, um aus den Körpern der von ihm getödteten und gekochten Kinder durch Destillation neues Gift für seine frevelhaften Zwecke zu gewinnen. Das Gerücht hielt sich am festesten in dem überwiegend von ärmlichen Leuten bewohnten südwestlichen Viertel der Stadt, das volksthümlich nach dem Heiligen „es-Sulṭân el-Ḥanafi" [1]) benannt wird. Die von mir damals gesammelten Angaben stimmen in den folgenden Punkten überein: 1) Der Simmâwi arbeitet auf Befehl des Herrschers von Konstantinopel. 2) Er treibt sich unerkennbar und, wenn verfolgt, unsichtbar in den Strassen umher, späht nach Kindern und jungen, unerfahrenen Burschen, auch nach Sklavinnen, tödtet sie, kocht sie

1) Ueber sein Leben (السّم الصفيّ) vgl. Ztschr. 1889, 114; Orient. Bibliogr. 1889, no. 2204. Seine Moschee trägt auf dem im Handbuch Bädeker's enthaltenen Plan von Kairo die Nummer 65 mit der mir unklaren Legende Sidi el-Isma'ili.

aus und lässt das von ihm durch geheime Mittel destillirte Gift in einen Topf laufen. 3) Mit diesem Gift mordet er die ihm von seinem Herrn bezeichneten Personen. Niemand habe ihm beikommen können, bis der Heilige al-Ḥanafi zuletzt selbst seinem Treiben ein Ende gemacht habe. Wie gross die Aufregung des Volks in dem genannten Stadtviertel war, beweist zur Genüge ein Leitartikel, der um diese Zeit in dem von türkischer Seite inspirirten und von dem gelehrten Ḥanafiten Muḥammed Bêram V[1]) redigirten arabischen Blatte الاعلام (1305 no. 232) erschien und den ich hier abdrucken lasse.

اختلافات ضعفاء العقول

من غريب الاختلافات ما اشيع على ألسن العوام فى هذه الايام بانه جاء الى مصر رجل يسمّى (السماوى) يخطف الاطفال فى بيته ويقتلهم بعد ان ياخذ منهم السم الذى فى اجسامهم (كذا) فيتوجه به الى الاستانة العلية (كذا) ويصلح به سلاح الدولة فروّجت لهذا الخبر قرائح ضعفاء العقول وانطلق المنادون فى بعض الحارات المنقطعة يحثون الناس على عدم ترك اولادهم يلعبون فى الازقة فمنع كثير من الاهالى اولادهم من التوجه الى المدارس ومن التصادف ان مثل هذه الاشاعة معروفة فى غير هذا القطر حتى انه فى تونس يطلق على الرجل اسم (سلّال بوقلوب)

1) Der genannte Gelehrte gehört einer angesehenen, ehemals in der Türkei ansässigen Familie an. Ein im J. 1092 (1681) verstorbenes Glied derselben war der Lehrer und Freund des Muḥibbi, der ihm auch einen längeren Artikel gewidmet hat (خلاصة الاثر IV, 131—142, hier Bêrâm). Später wanderte die Familie nach Tûnis. Als Rifâʿa 1826 nach Paris reiste, hörte er in Marseille, dass der fruchtbare Schriftsteller Muḥammad Bêram mit einem andern tunesischen Gelehrten über die Zulässigkeit der Quarantäne streite (تخليص الابريز S. 32 f.). M. B. der Fünfte lebte bis zur französischen Occupation in Tûnis, wo er eine Zeit lang Minister der frommen Stiftungen war; später zog er Konstantinopel und Kairo vor. Er starb in Ḥelwân bei Kairo am 19. December 1889. Ausser seiner leider unvollendet gebliebenen Reisebeschreibung (صفوة الاعتبار) veröffentlichte er kleine Abhandlungen über Zeit- und Streitfragen, vgl. Brill's catal. périod. V no. 449; ausserdem تحفة الخواص فى حل صيد بندق الرصاص طبع سنة ١٣٠٣.

ولو تبصر المسلمين في حقيقة الحال لرأوا انه ليس هناك لا سماوى
ولا سلال بوقلوب ولو وجد رجل يقتل الاولاد لاقتصّت الحكومة
اثره وعاقبته اشدّ عقاب ومعاذ الله ان ينسب للدولة العلية العثمانية
والخلافة الكبرى الاسلامية أمر شنيع كهذا ثم يختمر عمله في عقول
الجبابرة في الازمان الخالية فما بالك بزمن استقرّ فيه الامان وبلغت
فيه الامة من الراحة غاية الاطمئنان بوجود سلطان زمانه وقرة
اعين اوطانه ثم ان سلاح الدولة العلية غير محتاج لسم الاولاد
لتنظيفه بل ان نظارة العسكرية غير محتاجة لارتكاب هذا المحرم
بما لديها من المواد الطبيعية المستعملة في د الجبهات ولو ان
ائمتنا وخطباء المساجد في خطبهم يوم الجمعة ما ينفي هذه
الخرافات من عقول العوام وابعد ما يشين خلافة الاسلام لكان اولى
بهم مما يجمعونه من الكلام.

Demnach ist die Existenz dieses Volksglaubens nicht nur für Aegypten und den Ḥigâz, sondern auch für Tûnis bezeugt. Ohne mich auf die Entstehung und Berechtigung desselben einlassen zu wollen, möchte ich nur noch der philologischen Seite der Sache ein Wort widmen. Wenn einerseits nach dem Obigen darüber kein Zweifel bestehen kann, dass die volksthümliche Etymologie hier den Namen es-Simmâwi mit simm (Gift) verbindet und als „Giftmischer“ auffasst, muss andererseits die grammatische Betrachtung gegen diese Deutung geltend machen, dass die Endung „âwi“ nur an Substantiven, die auf a (seltener auch û, ôh, âï) oder auf „ijä“ auslauten, sich findet (vgl. für das Aegypto-Arabische Spitta's Grammatik S. 119; mein Lehrbuch S. 120). Als ich vor geraumer Zeit eine Rechtfertigung der Form simmâwî versuchte (Ztschr. 1887, 383), konnte ich mir das Bedenkliche meiner damaligen Annahme nicht verhehlen. Meine spätere Muthmassung, dass simmâwî eine volksetymologische Entstellung von sîmâwi sei, mochte ich in Ermangelung einer textuellen Stütze nicht öffentlich aussprechen. Araber zu fragen, hielt ich für unthunlich; ungelehrte hätten meine Frage nicht begriffen und Gelehrte haben für Alles, was über die Weisheit des Ḳâmûs und der Elfijä hinausgeht, meist nur kindische Antworten, die nur zu oft geeignet sind, von der rechten Fährte abzuleiten. Um so willkommener war es mir, vor kurzem eine Stelle zu finden, die meine genannte Muthmassung bestätigte.

Der Kompilator des grossen Sammelwerkes über Aegypten, das unter dem stolzen Namen الخطط الجديدة التوفيقية auftritt, sagt bei Gelegenheit des Lebens eines Bulaḳer Heiligen (IV, 52, 7), dass Mancher ihn für einen كيماوى سيماوى, für einen Zauberer und Hexenmeister gehalten habe. Schon eš-Šaʿrâwî, aus dem dieser Bericht entlehnt ist, gebraucht denselben Ausdruck. Da nun سيما (eine Nebenform von سيميا z. B. Burda 131) sachlich mit der Volkssage (vgl. Dozy, supplément I, 708 b) harmonirt und von ihr die Form سيموى sich zwanglos ableitet, so trage ich kein Bedenken, in Sîmâwî die Urform zu erblicken, aus der durch Einmischung des Giftes (simm) in die Erzählung später die Form Simmâwî entstand.

Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung der arabischen Halbinsel und einige Bemerkungen über Professor David Heinrich Müller's Ausgabe derselben.

Von

A. Sprenger.

Mehr als irgend eine andere Menschenrasse ist der Araber ein Produkt des Bodens, auf dem er lebt. In dieser Beziehung ist nur der weit entfernte Eskimo mit ihm vergleichbar. Die Eskimobevölkerung fängt an, wo der Baumwuchs aufhört und wo der Mensch für die Befriedigung seiner Existenzbedingungen einzig und allein auf das Thierreich angewiesen ist, was dann maassgebend für seine physische und geistige Entwicklung wird. So ist der Urаraber oder Beduine eigentlich ein Parasite des Kameels. Es kommt oft vor, dass er wochenlang keine andere Nahrung hat als Kameelmilch in ungenügender Menge, und der Verjüngungsort der Söhne der Wüste ist, wie der des Kameels, die wasserlose Dehnâ, wenn sie im Frühling in saftigem Grün und im Blüthenschmuck pranget. Es ist klar, dass die einzige feste Grundlage der Erforschung dieser interessanten Menschenrasse, die so mächtig in den Gang der Geschichte eingegriffen hat. die Kenntniss der Geographie des Landes, seiner Sandfelder und Steppen, seiner Hochlande und Tiefgründe, seiner Wasserplätze und Weiden, seiner Quellen und Oasen, seines Ackerbodens, seiner Landesprodukte und seiner Verkehrstrassen sei. Die Bewohner in ihrer Eigenart und ihren Geschlechtern stehen, wie die Eskimos, im innigsten Zusammenhang mit dem Boden und können erst dann begriffen werden, wenn wir diesen kennen. Es ist selbstverständlich, dass der arabische Ichthyophage, der sich zum Piraten und Seefahrer ausgebildet hat, der Meeresküste, und der Kameelzüchter, der zum Raubritter und Eroberer geworden ist, den Weideländern, und der Ackerbauer, der auch in Arabien der Gründer der Kultur war, den Oasen und dem Humusboden entsprossen sei. Die Bevölkerung Arabiens aber, besonders die nomadische und in längern Perioden auch die sesshafte, ist (wie im Urzustande wohl auch andere Menschenrassen gewesen sein mochten) in beständiger Bewegung und um diese zu verstehen, müssen wir uns eine möglichst einlässige Kenntniss der Geographie des Landes zu verschaffen suchen; denn hier verfolgen die Menschen

im Kampfe ums Dasein immer noch das in der Urzeit von allen Völkern angestrebte Ziel: für sich die besten Wohnsitze zu erringen. Beduinenstämme, deren Dâira (Kreis, Weiderevier) karg ist, bemächtigen sich, sobald sich eine günstige Gelegenheit bietet, fetterer Triften. Wenn sie dann im Laufe der Zeit stark geworden sind, ist ihr Bestreben, sich Oasen zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen. Wie der Blutumlauf im thierischen Körper, ist Ortsveränderung das Lebensprincip der ewig jungen Bevölkerung Arabiens.

Hamdânis Beschreibung von Arabien ist das einzige Werk über diesen Gegenstand, das erhalten worden ist. Wenn auch in Asma'is Monographie, die wir nur aus Jacuts Auszügen kennen, die Geographie des Neǵd klarer und richtiger behandelt worden sein mag, so dürften doch Hamdânis Berichte über die Vertheilung und Bewegung der arabischen Stämme (auch im Norden der Halbinsel), immer das Beste gewesen sein, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Für die Geographie und Ethnographie von Jemen war Hamdâni wohl immer die reichhaltigste und zuverlässigste Quelle. Eine Ausgabe des Hamdâni war ein Bedürfniss unserer Zeit. Darüber, dass der Verfasser der Burgen und Schlösser Südarabiens der Mann sei, dem die Aufgabe, den Hamdâni zu ediren zufalle, kann kein Zweifel obwalten; denn unter denen die sich speciell mit Südarabien und seinen Alterthümern beschäftigen, ist er der einzige, der die dazu nöthige Hingabe für die Sache, die Arbeitskraft, die Kenntnisse, den kritischen Scharfblick und den sittlichen Ernst besitzt. Er lässt sich nicht durch Effekthascherei dazu verleiten, wahnwitzige Conjecturen für baare Münze zu nehmen, um die Welt mit neuen Entdeckungen zu überraschen, welche vor einer besonnenen Kritik wie Seifenblasen zerstäuben. Müller hat seine Arbeit 1876 damit begonnen, dass er den Codex Miles, den ich im Auftrage des Eigenthümers, nachdem ich ihn zum eignen Gebrauch mit meiner Abschrift des Codex Schefer collationirt hatte, an das British Museum schickte, abschrieb. Er widmete dann acht Jahre lang alle seine Energie und einen grossen Theil seiner Zeit der Sache und veröffentlichte 1884 den Text, welcher den ersten Band seiner Ausgabe bildet. Die nächsten sieben Jahre beschäftigte er sich mit Anfertigung des kritischen Apparats. Er bildet den zweiten Band und ist 1891 erschienen. Es war seine Absicht gewesen einen fortlaufenden Commentar zu Hamdâni zu schreiben. Dies hat er nicht durchgeführt; aber der Apparat enthält Hinweise [1]) auf die Stellen in anderen Schriftstellern, in welchen von Hamdâni

1) Erschöpfend sind die Hinweise nicht, sie so machen zu wollen hätte zu weit geführt. Hamd. S. 173 führt den Spruch an: Wer den Sommer in Schoreif, den Frühling in Ḥazn und den Winter in Sammân zubringt, findet ergiebige Weiden. Es wird in den Noten nicht bemerkt, dass Jacut 2, 201 und 3, 278 (vgl. Merâs. 1, 301 und Bekri S. 10) diesen Spruch anführt und Scheref für Schoreif schreibt. Der Unterschied ist ein principieller: denn Hamdâni hatte andere Begriffe vom Scheref als die 'irâqischen Geographen.

genannte Namen und von ihm citirte Verse zu finden sind. Alles dieses, besondeıs das Auffinden der Verse in den betreffenden Diwanen kostet viel Arbeit, ist aber auch sehr förderlich für das Studium. Das erste Kapitel, in welchem Hamdâni Auszüge aus dem Almagest anführt, war für mich und gewiss auch für andere ein todter Buchstabe, bis ich in Müllers Apparat die betreffenden Stellen des Almagest angeführt vorfand. Sehr dankenswerth sind die mit grossem Fleiss und grosser Genauigkeit angefertigten Indices.

Die Schwierigkeiten, welche der Herausgeber zu überwinden hatte, einen guten Text herzustellen, waren sehr gross. Die Sprache ist wegen ihrer Knappheit und dialektischen Färbung nicht leicht zu verstehen, und das Buch enthält, wie Müller bemerkt, circa 8000 Orts- und Eigennamen, die zum grossen Theil bisher unbekannt waren. Um die Orthographie und Vocalisation derselben festzustellen, mussten alle Stellen in Hamdâni, wo derselbe Name vorkommt, verglichen und — wohl viele hundert Mal vergebens — im Jacut und Bekri nachgeschlagen werden. Damit war aber noch nicht alles gethan. Hamdâni weicht in der Nomenclatur bisweilen principiell von andern Geographen ab. So schreibt er وادى السرير für وادى التسرير (vgl. Müller 2, 151); seine Schreibweise zu ändern wäre mithin eine Fälschung gewesen, es war also grösste Vorsicht geboten. In anderen Fällen musste der Herausgeber, ehe er sich entscheiden konnte, die Topographie der betreffenden Region studiren, weil dasselbe Wort anders ausgesprochen der Name einer anderen Oertlichkeit ist. Müller hätte sich viel Mühe ersparen können, wenn er in zweifelhaften Fällen die Vocale zu schreiben vernachlässigt hätte; aber dazu ist er zu ehrlich und zu aufopfernd. Unbedeutende Versehen ausgenommen ist der Text seiner Ausgabe so correct, als er mit Benutzung aller uns zu Gebote stehenden Hilfsquellen hergestellt werden kann, und der kritische Apparat übertrifft durch Fülle und Correctheit alle Erwartungen. Man darf wohl sagen, Müllers Hamdâni-Ausgabe stellt sich ebenbürtig an die Seite der in diesem Fache epochemachenden Leistungen de Goeje's und denen des ehrwürdigen Veteranen Wüstenfeld, auf dessen Schultern wir alle, die wir uns mit der Geographie des Orients und der Genalogie der arabischen Stämme beschäftigen, stehen. Diese zwei Männer, darauf kann Müller zählen, werden ihn freudig als den Dritten im Bunde begrüssen und damit die Kläffer zu Schanden machen.

Einen tadellosen Text des Hamdâni herzustellen ist unmöglich: denn es sind Anzeichen vorhanden, dass er nicht fehlerfrei aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist[1]). Hier ein Beispiel. S. 138

1) Man wird bemerken, dass das Buch weder das Hamd noch ein Ammâ ba'd hat, dafür aber ein Titelblatt. Dieses und die vielen Fehler lassen vermuthen, dass der Verfasser wohl das Concept vollendet, aber nicht ins Reine gebracht habe, und der Muttercodex von einer andern incompetenten Hand geschrieben worden sei.

Z. 10 lesen wir: وعارض اليمامة وهو جبل مسيرة ايام ومنه قصة بنى بكر وتغلب وهو يوم التخالف. Wenn die Stelle einen Sinn haben soll, muss man Qiṣṣa lesen und übersetzen: „der ʻÂridh von Jemâma. Das ist ein mehrere Tagereisen langes Gebirg. Dazu gehört die Geschichte der Bekr und Taghlib, und es ist dieses der Schlachttag el-Techâluf." Dieses Qiṣṣa ist aber aus Qidha قضة entstanden. Jacut 4. 129, der die von Hamdâni benutzte Stelle richtiger, aber mit einer störenden Erweiterung wiedergiebt, sagt: وبقضة كانت وقعة بكر وتغلب العظمى فى مقتل كليب والجاهلية تسميها حرب البسوس وفيه كان يوم التحالق. Die Stelle. wie sie dem Hamdâni vorlag, mag besagt haben: in Qidha wurde die Entscheidungsschlacht zwischen den Bekr und Taǧlib gefochten. Das ist der Schlachttag el-Teḥâluq. Wenn man بقضة für قصة und بين für بنى und التحالق für التخالف liest, so kann man diesen Sinn mit Einschaltung von drei Wörtern (كان القتل الاعظم), deren Omission man den Abschreibern zur Last legen darf, erhalten. Damit ist aber wenig gewonnen: denn dieses kann nur eine Parenthese gewesen sein, und ومنه d. h. dazu gehört, fordert, dass eine Partie des ʻÂridh genannt werde und zwar jene. in welcher Qidha liegt. Hamdâni hätte sagen sollen: zum ʻÂridh gehört der Landrücken Qarqarâ. Er bildet einen integrirenden Theil desselben, und liegt nicht sehr weit von der Mitte seiner Längenausdehnung. Der östliche Abstieg von Qarqarâ ist Qidha. Erst hier konnte die Parenthese einen Platz finden. Dieses ist eine der auffallendsten Ungenauigkeiten in der Composition des Buches. Am Schlusse dieses Aufsatzes, nachdem ich die grossen Verdienste Hamdânis besprochen und durch Beispiele den Werth seiner Forschungen für die Erweiterung unserer Kenntniss des Landes dargethan habe, werde ich auf seine Verirrungen und — um die Geschichte der Geographie Arabiens zu beleuchten — auf die Einseitigkeit, mit der er und andere die Sache behandelten, aufmerksam machen. Hier will ich vorerst ein oder zwei Beispiele anführen. welche auf den Zustand des Muttercodex und auf die Schwierigkeit einen befriedigenden Text herzustellen schliessen lassen.

Jacut 3. 66 entnimmt dem Hamdâni (67) die Beschreibung des Serât und sagt, die Breite desselben beträgt durchschnittlich vier Tagereisen und schreibt ارض für عرض Breite. Merkwürdiger Weise finden wir denselben Schreibfehler im Codex Schefer. Weiter unten sagt Hamdâni: den Anfang des Serât von Jemen bildet das Gebiet der Maʻâfir. ferner Ḥaiq der Beni Maǧid, ferner das ʻOrr von ʻAden,

welches ein kleiner vom Meer umspülter Berg ist. Statt فَعُرِّ عدن schreibt Jacut Z. 7 ohne Conjunction ثغر عدن. Zeile 1 sagt Jacut: der Serât ist das grösste und bekannteste der Gebirge Arabiens. Es geht von Thoghrat (Grube) des Jemen ثغرة اليمن aus. Band 2, 206 wiederholt Jacut diese Stelle, schreibt aber قعرة für ثغرة. Hier bekommen wir Fühlung mit den Codices des Hamdâni, in dem von mir benützten steht nämlich قعر für فَعُرِّ „ferner ʻOrr". Die Undeutlichkeit der Schrift hat den Jacut zu allerlei Verirrungen verleitet. Er hat ein ثَغْر عدن, „exponirtes Grenzland von ʻAden" und eine ثُغْرَة اليمن oder قُعْرَة اليمن „Pfuhl von Jemen" erfunden, weil er nicht richtig gelesen hat. Darüber müssen wir uns umsomehr verwundern, weil die Conjunction fa. „ferner", der Zusammenhang fordert, und weil er 3, 638 aus Hamdâni (S. 98) die Verse anführt, in denen der Dichter sagt, dass einer seiner Aufenthaltsorte in el-ʻOrr von ʻAden sei. Ich frage: wer hat eine strengere Kritik angewendet und den Hamdâni besser v e r s t a n d e n, Jacut oder Müller? — Jacut 2, 817 und 3, 73 führt einen Geographen Namens Ibnu-ldomeina an für Berichte die wörtlich aus Hamdâni S. 71 bezw. 72 abgeschrieben sind. Ibnu-ldomeina ist jedoch nicht ein anderer Name für Hamdâni, sondern ein späterer Geograph; denn er sagt bei Jacut 3, 73 Z. 23: die Leute von Jemen sagen jetzt السرددية. Vergleicht man diese Stellen mit Müllers Text des Hamdâni (man findet das Material in Müllers kritischem Apparat), so ersieht man, dass der Codex, den Ibnu-ldomeina benützt hat, fast alle Fehler der noch vorhandenen Codices hatte und Ibnu-ldomeina nicht viel mehr Kritik angewendet habe als Jacut. Möchten die Jünger Glasers solche Thatsachen beherzigen und vor allem den Hamdâni studiren, statt sich zu Aeusserungen hinreissen zu lassen, wie folgende in ZDMG. 44, S. 185 veröffentlichte: „Von Hamdâni besitzen wir — Herr Prof. Müller wird das selber zugeben — eine Ausgabe, die ihren Zweck nur halb erfüllt, d. h. gar nicht" [1]).

1) Für die 1864 gedruckten Post- und Reiserouten konnte nur der Codex Schefer benutzt werden und es lag weder eine Ausgabe des Ibn Chordâdbeh noch von Jacuts Muʻǵam vor. Seite 135 steht Hamdânis Pilgerstrasse von Ṣanʻâ nach Mekka. Ich konnte mehrere Namen gar nicht lesen, andere habe ich falsch gelesen. Vergleichen wir damit diese Route in Müllers Ausgabe S. 180, so finden wir, dass er alle Namen vocalisirt hat, aber, werden seine Gegner fragen, hat er auch überall das Richtige getroffen? Dafür bürgt ein Vergleich mit de Goeje's Ausgabe des Ibn Chordâdbeh S. 134: sie sind in allen wesentlichen Punkten in vollkommener Uebereinstimmung. Ich habe jede

Das grosse Verdienst Hamdânis, als Geograph, ist seine Beschreibung von Jemen, welche auch den Kern seines Werkes bildet. Dieser Theil ist im vollsten Sinne das, was man jetzt Heimathskunde heisst, und das vollendetste, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, geschrieben werden kann. Für Hamdâni war in erster Linie der Mensch im geselligen Verband der Gegenstand der Beobachtung. Die Einzelheiten, welche er über die Stämme Jemens mittheilt, sind so zahlreich, dass es schwer ist, den Wald hinter den Bäumen zu sehen, sie sind aber, wenn man sie als Material zum Studium der geselligen und politischen Ordnung betrachtet, höchst lehrreich. Es stellt sich heraus, dass es in einigen Stämmen, besonders solchen, die sich mit Ackerbau und Industrie (Gerberei, Weberei etc.) beschäftigten, aristokratische Familien gab, die den Wehrstand vertraten und mit der Kriegercaste des alten Indiens zu vergleichen sind. In manchem Clan gehörte der Phylarch und sein Anhang, d. h. die angestammte Kriegercaste einem andern, wegen seiner militärischen Tugenden berühmten Stamme, wie den Kinditen, Himjariten etc. an. Um den Clangeist zu beleuchten will ich hier in Kürze, was Hamdâni SS. 57, 111, 124, 234 von den Abnâ d. h. den seit 600 n. Chr. in Jemen ansässigen Abkömmlingen persischer Soldaten sagt, herausheben. Sie bildeten abgeschlossene Genossenschaften und besassen im fruchtbaren Baun das Dorf ʿAqâr, in Ṣanʿâ bildeten sie eine der zwei sich eifersüchtig gegenüberstehenden Parteien, in welche die Bevölkerung getheilt war. Ihnen schlossen sich die Familien an, welche nizârische (centralarabische) Sympathien hatten und geneigt waren ihren Stammbaum von Nizâr abzuleiten. Ihren Gegnern, den Schihâbiern, folgten die Landeskinder, welche ihren qaḥtânischen Ursprung hoch hielten. Die Abnâ bildeten sich viel auf ihren persischen Ursprung ein, und eine ihrer Sippen trug den persischen Namen Feirûzier. Ihre Sprache war die ihrer Mütter — die Gattinnen der ersten Ansiedler waren Araberinnen — und sie pflegten die arabische Poesie mit Eifer und Erfolg. Einer von ihnen, Abûl-Simṭ, gehörte zu den ausgezeichnetsten Dichtern von Ṣanʿâ und ein anderer hatte die Urǵûza, von der wir bald mehr hören werden, auswendig gelernt. Unsere Anthropologen beschäftigen sich gerne mit der Mischung der Rassen und dem Einfluss derselben auf die geistigen und physischen Eigenschaften der Völker. Die Muslime haben im achten Jahrhundert n. Chr. die Resultate durch Experimente festgestellt und sind zum

Ursache die Verdienste Müllers anzuerkennen; denn wie viele Fehler und wie viel Arbeit wäre mir erspart gewesen, wenn ich hätte seine Angaben benützen können. — In Müllers Hamdâni S. 187 Z. 28 soll أبريمة für رمة stehen und Z. 23 عمن nach ثم eingeschaltet werden. Aber es fragt sich, wenn alle Codices dieselben Fehler haben, ob im Text solche Verbesserungen zu machen erlaubt ist.

Schluss gekommen: wer tüchtige Kinder erzeugen will, nehme sich eine Perserin zur Frau (Sojûṭi Gesch. d. Chal. S. 222). Aus dem Kitâbul-Nisâ wird in einem Fragment der Wahrspruch des Publikums über Nachkomm ender Mischehen von Arabern mit Perserinnen und überhaupt fremden Frauen ausgedrückt: وقالوا بنات العجم والغرائب انجب ومن ضرب رؤوس الاقران كابن اعجمية. Man sagt: für den Zweck der Ehe sind die Töchter der Perser und die Ausländerinnen am tauglichsten. Niemand klopft wie der Sohn einer Perserin auf die Schädel seiner Gegner. Die Abnâ von Jemen bilden einen Beleg für die Richtigkeit dieses Satzes. Das Land jedoch, wo sich die arabische und persische Rasse immer am meisten mischte, ist Babylonien. Die berühmtesten Schönheiten zur Zeit der ersten abbasidischen Chalifen waren die Muwalladâtul-Baṣra wal-Kûfa d. h. die vom arabischen Militär mit den Töchtern des Landes erzeugten Mädchen. Ihre Reize werden beschrieben: ذوات الالسن العذبة والقدود المُتَقَبَّقَة والاوساط المختصرة والثدى النواهد المحققة وحسن زيّهن وشكلهن. Abu Ḥanifa, der grösste muslimische Theologe, war der Enkel eines Patanen. und die Wiege des Sibaweih stand in der Provinz Fâris. Man darf sagen, die muslimische Kultur, die wir die arabische zu heissen gewöhnt sind, ist aus der Kreuzung des arabischen Blutes und Geistes mit dem persischen hervorgegangen.

Was wir in dem eigentlich geographischen Theile von Hamdânis Heimathskunde ungern vermissen, ist, dass er Grössen, wie die der Bevölkerung etc. nicht, wenigstens annähernd, in Zahlen ausdrückt. Im Uebrigen würde die Beschreibung der Physiognomie des Landes, wenn einem geschulten Geographen unserer Zeit dieselbe Gelegenheit der Beobachtung gegeben würde, nicht viel anders ausfallen, als sie Hamdâni machte. Er giebt uns ein deutliches Bild von jedem Thale, von den Wasserscheiden und Abdachungen, von jeder Höhe und von den in denselben gelegenen Orten. Er nennt die Michlâfe — worunter wir Departements, im Sinne der französischen Departements Normandie, Narbonne etc. zu verstehen haben — die Städte, die Wasserplätze der Steppe, die Ressourcen des Bodens, die Alterthümer etc. und er erwähnt sogar, soweit die damalige Kenntniss der Naturgeschichte ging, die Flora und Fauna. In seiner Aufzählung der Futterpflanzen des Negd (Seite 130)[1]) ist er unsern Naturforschern voraus. Einer dieser Herren hat die

1) Müller hätte Z. 15 النفل Luzerne, der Leseart البقل Küchenkräuter vorziehen sollen. — Doughty 1, 218 befand sich im Frühling mit den Beduinen in einer Dehnâ und zwar der von Hamdâni S. 131 erwähnten und seine daselbst gemachten Beobachtungen über die 'Oschob-Weiden sind von grossem Werth. So sind auch die von Layard in der Dehnâ von Mesopotamien gemachten.

Wüste zwischen dem Nilthale und dem Rothen Meer besucht und mit grossen Scharfsinn die Wege der Natur, in diesen dürren Orten eine elementare Vegetation zu nähren, erforscht. Hamdâni macht uns mit den praktischen Ansichten der Kameelzüchter über die Flora der Wüste bekannt. Es giebt nämlich Futterkräuter, die man ʿOschob, süsse, und solche die man Ḥamûdh, alkalienhaltige heisst. Die ersteren sind für das Kameel wie Brod und Gemüse, die andern wie Fleischnahrung. Das Kameel kann ohne Wechsel der Weiden von ʿOschob und Ḥamûdh nicht gedeihen und der Beduine muss demgemäss seine Wanderungen einrichten. Es ist zu wünschen, dass auch die Naturwissenschaft in der Beobachtung des Haushaltes der Natur sich auf diesen praktischen Standpunkt stelle und bestimme, welche die ʿOschob- und welche die Ḥamûdhpflanzen sind.

Von unschätzbarem Werth sind Hamdânis Berichte über zwei grosse Verkehrsstrassen, wovon eine (die Weihrauchstrasse) Südarabien mit dem Norden bezw. mit Mekka und Syrien, die andere mit Babylonien verbindet. Um sich von den Schwierigkeiten, welche das grosse Sandmeer dem Verkehr in den Weg legt, einen Begriff zu machen, muss man bedenken, dass Baḥrein in gerader Linie nur 120 d. Meilen von Unter-Ḥadhramût entfernt ist, dass man aber um dahin zu gelangen zuerst nach Südwest, dann nach Nordwest gehen muss und erst in Neǵrân die Richtung nach Nordosten, die man am Anfang hätte verfolgen sollen, einschlagen kann. Auf diese Weise wird die Distanz verdreifacht. Hamdâni 188 bemerkt in Beziehung auf die Weihrauchstrasse, dass vom westlichen Winkel Ḥadhramûts nur zwei Wege auslaufen: der eine, der Trames angustus der Minäer, führt durch die schwer passirbare Sandwüste Ṣaihed nach Neǵrân, das man in etwa acht Tagen erreicht. Eine Tagesreise vor Neǵrân ist ein aus vorislamischer Zeit stammender Brunnen, ein Zeuge des ehemaligen Verkehrs auf dieser Strasse. Die von Neǵrân nach Nordwest führende Route trifft in Tabâla, quo merces odorum deferunt, mit der grossen Heeresstrasse zusammen.

In muslimischer Zeit, als Arabien den Welthandel verloren hatte, kamen die Verkehrsstrassen Arabiens deswegen zu Wichtigkeit, weil die frommen Pilger auf denselben nach Mekka wallten. Diesem Umstand verdanken wir die sehr einlässlichen Berichte Hamdânis über die grosse Heeres- bezw. Pilgerstrasse von Südarabien nach Norden. Die Strasse ʿAden-Sanʿâ und die durch den Ǵauf laufende Pilgerstrasse der Ḥadhramûtiten (alte Weihrauchstrasse) treffen in Ṣaʿda zusammen, welches nach Hamdâni, S. 45, um 40 Minuten weiter westlich und 20 Minuten weiter südlich als Neǵrân, und unter demselben Meridian wie Sanʿâ liegt. Die von Hamdâni, S. 187, zusammengestellten, die Ṣanʿâ-Mekka-Staasse betreffenden Materialien sind so vollständig, als man sie in jener Zeit machen konnte und werden wohl noch lange das zuverlässigste sein, was sich für die Kartographie dieser so wichtigen Partie von Jemen beschaffen lässt. Die Entfernungen werden in arabischen Meilen

und in Poststationen angegeben, die Polhöhe jeder Station ist mit dem Gnomon bestimmt worden, unrichtig zwar, aber wenn der Beobachter immer denselben Fehler machte, ist seine Arbeit doch von Nutzen. Die Richtung des Weges ist nach der damaligen Windrose festgestellt wie folgt: von San'â bis Ṣa'da (wo die Strasse mit der Weihrauchstrasse zusammenfällt) hält man den Punkt zwischen dem Aufgang und Untergang des grossen Bärs vor sich, auf der Strecke Ṣa'da-Kutna den Untergangspunkt des ersten Sterns, in der Strecke Kutna-Bîsche den Untergang des mittleren, an dessen Seite der Stern Sohâ steht, der so klein ist, dass ihn nur junge Augen sehen können, in der Strecke Bîsche-Menâqib, welches genau östlich von Mekka liegt, den Untergangspunkt des letzten. Ich füge hier, um die richtige Benützung dieser Data zu ermöglichen, die von meinem Freund Professor Schläfli gemachte Berechnung der damaligen Stellung des Bärs zum Nordpol bei. Schiefe der Ekliptik $23^1/_2{}^0$, Präcession 12^0 $30'$. Der damalige Nordpol hatte vom jetzigen Poldistanz 4^0 $58^1/_2{}'$, Rectascension 185^0 $44'$. Damals waren die Sterne vom Nordpol entfernt um

	28^0 $13^1/_2{}'$	29^0 $25'$	35^0 $16^1/_2{}'$

und gingen unter in den Azimuten:

(Br. 15^0 $20'$)	23^0 $59'$	25^0 $25'$	32^0 $10'$
(Br. 16^0)	23^0 $33^1/_5{}'$	25^0 $1'$	31^0 $52'$
(Br. 17^0)	22^0 $52'$	24^0 $22^1/_2{}'$	31^0 $23'$
(Br. 18^0)	22^0 $6'$	23^0 $40'$	30^0 $51^1/_2{}'$

Die Strasse ist ein wichtiger Zug in der Physiognomie von Südarabien und in Hamdânis Commentar zur Radâ'ischen Urǵûza finden wir eine Menge beachtungswerther Einzelheiten darüber; sie läuft über eine Terrasse am Fusse des östlichen Abhanges des Serât, und die Einschnitte, welche die Rinnsale der Gebirgsbäche eingruben, verursachen den Karawanen Schwierigkeiten. Eine auch für den Geologen interessante Erscheinung ist die Ḥarra-Neǵd, ein wenig südlich von Turaba: denn die vulkanische Thätigkeit tritt vorzüglich nördlich von Taif, wo der Serât aufhört, zu Tage. Die Strasse führt ungefähr acht Wegstunden durch die vulkanische Region, welche einen offenen Raum einschliesst, der von einer tiefen Thalschlucht durchschnitten wird und Palmenhaine enthält. Der offene Raum wird von einem Felsenwall umschlossen, der das Eruptionsprodukt zweier oder mehrerer Krater zu sein scheint. Am einen und am andern Ende des Walles ist eine Pforte für die Strasse, durch welche die Lastthiere bequem passiren können, und welche von M e n s c h e n h a n d geöffnet worden ist. Das ist eines der grossartigsten Monumente, welche sich die Cultur der arabischen Karawanenkaufleute gesetzt hat. Andere mir bekannte sind ein Tunnel für einen Bewässerungskanal, den Munzinger und Miles einige Tagereisen nordöstlich von Aden entdeckt haben, und die vielen 'âditischen d. h. gigantischen Brunnen in der Nähe von Neǵrân und anderwärts.

Die zwischen Chadhdhâr, einem Vorsprung des Gebirges, über den die San'â-Mekka-Strasse führt, und dem Bergpasse, von dem diese Strasse in die Tihâma von Mekka hinabsteigt, vom Serâtgebirg kommenden Bäche fliessen in das in ZDMG. 42, 322 beschriebene Aufstauungsbecken von El-Achdhar. Das Wâdi Tarǵ nimmt somit eine nordöstliche Richtung. Die Bäche südlich von Chadhdhâr sammeln sich im Wâdi Neǵrân, welches gegen Norden fliesst und, wie Aelius Gallus dem Strabo berichtete, ein bedeutendes Flüsschen bildet. Sein Lauf ist aber nicht lang. Eine Tagereise unter (nordöstlich von) der Stadt Neǵrân verliert es sich in dem Teich der Aufstauungen غدير التناهي, der in der Sandwüste Ḥaqîl liegt und bisweilen trocken ist. Diese Wüste läuft vom Sandmeer bis el-Achdhar und ist wahrscheinlich identisch mit, oder ein Theil von den Sanddünen Ḥoqâ حقف تثليث, die Neǵrân von 'Aqîq trennen. Glaser hat ein Flusssystem erfunden, zu dem das Wadi Tarǵ gehört und das von den Gebirgen Jemens nach Nordosten läuft und in das Persische Meer mündet. Thatsache ist, dass Chidhrima in einer Mulde des 'Âridh (sein alter Name war deshalb Ǵaww, Mulde) liegt und sich da die Gewässer, die aber meist von Nordwesten kommen, sammeln, und wie Hamdâni glaubt, sich durch das Gebirg und die Dehnâ einen Weg in das Meer bahnen. Das Stromgebiet von Glasers Flusssystem zwischen 'Aqîq und Meǵâza ist ein neun Märsche langer schmaler Streifen Landes, eingeengt zwischen dem 'Aridhgebirg und dem grossen Sandmeer, in das es sich abdacht. Das wäre ebenso, als ob man von einem Flusssystem, dessen Anfang in Genua ist und das in Marseille in das Meer mündet, reden wollte. Zum Ueberfluss kann beigefügt werden, dass die Meereshöhe von Meǵâza viel grösser ist als die der Sandwüste Ḥaqîl. Die Drainirung der weiten Regionen zwischen dem Kamm des 'Âridh und den Gebirgen von Ḥadhramût und Mahritis einerseits und zwischen Neǵrân und Meǵâza andererseits, geschieht dadurch, dass das Wasser unter dem Sande fortsickert und wie Col. Miles ermittelt hat, östlich von Jebrin einen Sumpf bildet, der in das Persische Meer mündet. Ueber die Mündung wird in Alte Geogr. S. 133 berichtet. Der Sumpf ist, wie mir Miles schrieb, wenigstens 50 engl. Meilen breit. Wie tief er sich ins Binnenland hinein erstreckt ist unbekannt. Die Oase Jebrin ist zum Theil Sumpfland (Hamdâni S. 138, Ǵihânnumâ 530).

Die Notiz, welche Hamdâni von der von Jemen nach Babylonien führenden Strasse giebt, ist kurz, aber sie ist der Ariadnefaden mittelst dessen wir uns in den wenigst bekannten Regionen Arabiens orientiren müssen.[1]) Hamdâni 166: von Neǵrân bis 'Aqîq

1) Hamdâni 45 giebt die Position folgender an dieser Strasse gelegenen Orte an. Sein erster Meridian ist, wie nach dem System des Fezâri und der Indier, im äussersten Osten.

San'â	L. 118°	Br. $14\frac{1}{2}$°
Ṣa'da	L. $118\frac{1}{2}$°	Br. $15\frac{2}{3}$°

4 Märsche, von ʻAqîq bis Feleǵ 7 artige Märsche, von Feleǵ bis Charǵ 3 leichte Märsche, von Charǵ bis Chidhrima 1 Marsch, zwischen Chidhrima und Faqi, wo das Ende von Jemâma ist, sind 4 Märsche und von Faqi bis Baṣra sind noch 10 Märsche, durch eine Landschaft, in der der Wanderer weder einem Felsenhügel noch einem Stein begegnet. Ibn Chordâdbeh nennt die Stationen und zwar in der ersten Partie folgende: 1. Neǵrân, 2. Bîr el-Abâr, 3. El-Ṣafâ, 4. Feleǵ, 5. Thaur, 6. الشغف, 7. El-Maʻdin, 8. Meǵâza, 9. نبعة, 10. Charǵ, 11. Chidhrima. In diesem Itinerar steht el-Maʻdin für ʻAqîq. Hamdâni 132 kommt auf einer Tour von Norden südwärts in die Stadt ʻAqîq, wo zwei Hundert Juden leben, und es Palmenhaine, fliessendes Wasser und Brunnen giebt, dann nach Chall, dann nach el-Maʻdin „d. h. Maʻdin (Mine) von ʻAqîq", hier befindet sich nämlich die berühmte Goldmine. Wenn dies richtig ist, so ist el-Maʻdin in falsche Stelle gerathen: es soll unter Nr. 4 stehen. Wenn Nr. 3 des Ibn Chordâdbeh dem صفى الاثيث des Hamdâni S. 131 entspricht, so soll es auf el-Mʻadin folgen: denn es liegt nördlich von ʻAqîq. Zwischen el-Ṣafâ und Feleǵ fehlen drei Stationen, und zwischen Feleǵ und Charǵ ist, selbst nach Entfernung von el-Maʻdin eine (wahrscheinlich نبعة) zu viel. Im Einklang mit Hamdânis Itinerar steht Jacut 4, 231: von Kobâb, einem Wasserplatz in ʻAqîq-Thamra (d. h. der Stadt ʻAqîq, vgl. Hamdâni 182, Z. 13), bis Chidhrima sind 10 Märsche.

Eine Tagereise nördlich von ʻAqîq an der Mündung von Ḥofeir, einem mit Palmen bestandenen Thale des ʻÀridh, liegt Moqtarib. Das soeben erwähnte Kobâb ist der nächste Wasserplatz auf dem Wege Moqtarib-Neǵrân. Westlich von Kobâb sind ʻâditische d. h. uralte, von den Giganten gegrabene, Brunnen und eine in Fels gehauene Kanîse (Tempel). Hamdâni 131 erwähnt einen Weg, der von hier über Ṣafâ-Elaṭîṭ um das Südende des ʻÀridh herumführt. Nach Ṣafâ nennt er nur zwei Orte, wo man Wasser unter dem Sand findet, dann durchschneidet man das Sandfeld des Stammes ʻAbdullah Ibn Kilâb und wenn man rechts geht, kommt man zum Aufstauungsbecken el-Achdhar, in das die Wadis Turaba und Tarǵ münden, wenn man links geht, nach Bîsche. Araber aus dem Stamme Qaḥṭan versicherten Doughty 2, 38: dass von Riâdh bis Feleǵ 3 und bis Bîsche 12 Thelûlmarsche sind. Aus seinem Reiseprojekt 2, 396 lernen wir, dass ein Thelûlmarsch gleich drei gewöhnlichen Märschen ist. Dieses Bîsche liegt, wie es scheint, auf dem Wege nach Bîsche-Boʻtan. Ḥofeir, das Thal, an dessen Mündung Moqtarib

Neǵrân	L. $117\frac{5}{6}^0$	Br. 16^0
Feleǵ	L. $116\frac{1}{2}^0$	Br. 18^0
Chidhrima	L. 115^0	Br. 20^0
Baṣra	L. 107^0	Br. 31^0

Es scheint dass die Strasse zwischen Chidhrima und Sodeir sich nach Nordwest wendet und dadurch eine Aehnlichkeit mit einem hebr. Lamed (ל) erhält.

liegt, führt in den Sawâd der Bâhila hinauf. Es ist wahrscheinlich, dass Aelius Gallus durch dasselbe hinabgestiegen ist, um nach Neǵrân zu kommen. Hamdâni SS. 148 und 150 etc. enthält Materialien, die Route von Moqtarib ausgehend und das Wadi Ḥofeir hinaufsteigend über den 'Àridh bis in den Neǵd zu verfolgen: aber der compilatorische Charakter des Buches und der Mangel an System machen die Benützung desselben schwer. Hamdânis Berichte von Feleǵ (Wadi Dawâsir) hingegen stellen sich würdig an die Seite seiner Beschreibung von Jemen. Sie hier zu besprechen würde zu weit führen.

Die Strecke Chidhrima-Faqi war dem Ibn Chordâdbeh und seinen irâqischen Landsleuten besser bekannt als dem Hamdâni. Von ihnen lernen wir, dass die Wallfahrer nach Mekka (vielleicht gingen sie über Medina, denn die direkte Mekkastrasse läuft von der dritten Station an mehr links; vgl. Ǵihânnumâ 538 und Doughty's Karte), sich in Jemâma, d. h. Chidhrima, sammelten. Es folgen in Qodâma die Stationen: 1. El-'Irdh (der Fluss oder der bebaute District) ist eigentlich Eigenname des Flusses, der, wie Jacut 4, 669 sagt, Jemâma im engsten Sinne von oben bis unten durchschneidet. Als Ortsname erscheint el-'Irdh in Jacut 4, 425: das Dorf Moḥarraqa liegt nördlich von Ḥaǵr und el-'Irdh liegt südlich davon, Moḥarraqa aber liegt westlich vom Meridian von el-'Irdh, welches westlich vom Meridian von Ḥaǵr liegt. Oestlich von Ḥaǵr ist nämlich das Schaṭṭ (Ufer), welches das mit dem 'Irdh parallel laufende Wadi Wotr vom 'Irdh trennt (vgl. Jacut 3, 290). Ich habe diese Stelle übersetzt, weil sie auf die sehr verworrenen Berichte Hamdânis SS. 140 f. und 161 Licht wirft.

2. El-Ḥadîqa, der Garten, bei dem Moseilima getödtet wurde, steht für Ḥaǵr. Auch Hamdâni 161 sagt: Ḥaǵr ist einen Tag und eine Nacht von Chidhrima entfernt.

3. El-Saiḥ, der Bach. Saiḥ erscheint bei Jacut 3, 210 als Name eines Wasserplatzes am „äussersten Ende“ des 'Irdh. Als Ortsname finden wir es sonst nirgends. Es scheint, dass diese Station an der Stelle liegt, wo der 'Irdh aus dem Gebirge hervorbricht und in das eigentliche Jemâma eintritt, und dass die Pilger, wie in anderen Fällen auf dieser Route, diese Station nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Gattungsnamen bezeichneten. Wir lernen von Sadlier, dass der 'Irdh bei Der'ija aus einer Felsenschlucht des 'Àridh hervorbricht. Dies mochte die Pilger bewogen haben, die Station, die später (Ǵihânnumâ 543) und jetzt noch Der'ija genannt wurde, el-Saiḥ zu heissen. Das stimmt mit dem Itinerar des Ǵihânnumâ, aber die von Sadlier und Doughty angegebenen Entfernungen fordern, dass die Station el-Saiḥ etwa vier Stunden weiter nordwestlich, gerade unter dem Bergpass, den Sadlier hinaufstieg, liege. Es ist übrigens nicht gewiss, dass in alter Zeit die Strasse von Ḥaǵr nach Schaqrâ über Der'ija lief, sie kann in das östlich vom 'Irdh in derselben Richtung fliessende Wâdi Wotr

übergegangen und dort den von Hamdâni S. 141 erwähnten Pass von Qorrân hinaufgestiegen sein. In diesem Falle wäre der Wotr der Saiḥ, Fluss, des Ibn Chordâdbeh. Hamdâni kennt den Pass Qidha nicht und es ist leicht möglich, dass er ihm den Namen Pass von Qorrân gab. Bekri S. 759: Qidha ist ein Aufstieg (an der östlichen Seite) des 'Âridh von Jemâma, und drei Nächte (gerade soviel wie die Station el-Saiḥ) von Chidhrima entfernt. Der Abstieg an der Westseite würde, wenn die Strasse über Qorrân ging, derselbe gewesen sein wie der der Strasse über Der'îja.

4. El-Thanîja. Hamdâni 139—40 spricht von Thälern, die vom Rücken des 'Âridh hinabsteigen und in denen sich Palmenpflanzungen und Einwohner befinden, und schliesst: diese werden die Thenâja (Pl. von Thanîja), d. h. die Thenâja des 'Âridh, geheissen. Die Bedeutung von el-Thanîja ist also das 'Âridhthal [1]). Sadlier, dessen Märsche kürzer sind als die des Ibn Chordâdbeh, campirte am Tage ehe er Schaqrâ erreichte, in Thermedâ. Thermedâ, sagt Bekri S. 215, ist eine Stadt in Weschm, die ganz vortrefflich ist und wo die Wâdis zusammenlaufen. Jacut 1, 922: Thermedâ ist ein Wasserplatz in Wadi Sitârein. Wenn dieser Wasserplatz verschieden ist von der Stadt Thermedâ, und weiter oben in dem an der Westseite des Landrückens hinabsteigenden 'Âridhthale liegt als diese, so ist er die Thanîja Ibn Chordâdbeh's.

5. Schaqrâ oder Schoqaira. Die Leseart dieses Namens hat dem Herausgeber des Ibn Chordhâdbeh viel Mühe verursacht. Varianten für diese und die zwei vorhergehenden Stationen bietet Jacut 1, 803: El-Bîna (el-Thanîja) ist eine Station zwischen el-Schich (el-Saiḥ) und Schoqaira auf der Pilgerstrasse von Jemâma. Da Sadlier über Schaqrâ reiste, werden wir nicht in Zweifel sein, dass auch in Ibn Chordâdbeh's Itinerar diese Station (das Shuggera auf Doughty's Karte) gemeint ist. Ein Mann aus diesem Ort erbot sich dem Doughty, ihn über Shuggera und Thermedâ nach Riâdh zu führen.

6. El-Sirr (nicht el-Sodd) erreichte Sadlier in zwei Märschen. Nach dem ersten, 8 Stunden langen, Marsche, campirte er in einer Wüste ohne Wasser, der zweite war nur $5^1/_2$ Stunden lang. Es ist ein Dorf mit einer Quelle und liegt nach Doughty in einem Wadi (Oase), in dem noch andere Dörfer sind. Von Sirr hatte Sadlier noch fünf Märsche bis Neu-'Oneiza. Ibn Chordâdbeh erreichte Qarjatein an der Baṣra-Mekka-Strasse in 3 Märschen. Man muss sich hüten Ibn Chordâdbeh's Qarjatein ohne weiteres mit dem Moqaddesi's zu identificiren. Jacut 3, 906, wo er von Letzterem spricht, betont, dass seine Quelle das Qarjatein, welches bei Nibâġ liegt, meine.

1) El-Thanîja kommt auch in Hamdâni als Eigenname vor. Seite 103 spricht er von den Minen Jemâmas und sagt: und die Mine von El-Thanîja, d. h. die Thanîja des Bâhiliten Ibn 'Iṣâm, eine Goldmine. Das Gentile Bâhili deutet auf den Sawâd-Bâhila hin, welcher, wie Hamdâni 163 sagt, zur Provinz Weschm, dessen Grenzstadt Thermedâ war, gehört.

يعنى القريتين اللتين عند النبج. Diese Tripolis: Nibâǵ, Qarjatein und Alt-'Oneiza ist in Doughtys Karte unter den Namen Thueyrat verzeichnet. Ibn Chordâdbehs Qarjatein kann nicht weit von Neu-'Oneiza entfernt gewesen sein.

Hamdâni verlässt den Ibn Chordâdbeh in Weschm, wahrscheinlich in der Station Schaqrâ und verfolgt die Weschm-Baṣra-Strasse. Ehe ich davon spreche muss erwähnt werden, dass es zwei andere Wege von Chidhrima nach Mekka gibt, die vom Itinerar des Ibn Chordâdbeh bedeutend abweichen: Doughty verzeichnet in seiner Karte ein „Derb el-Haj from er-Riath“, das alle Hindernisse verschmähend die kürzeste Linie verfolgt, über den 'Àridh an einer Stelle, wo er, so viel wir wissen, schwer passirbar ist, läuft, ganz nahe bei einem Orte Namens Schaara vorüber führt und bei J. el-Hallan mit dem „Derb el-Haj from Weschm“ zusammentrifft. Im Ǵihânnumâ S. 543 ist folgendes Itinerar: ربض (sic) انلدن درعيه انلدن حيسيه انلدن مرأة انلدن شعرا von Riâdh nach Der'ija, dann nach Heisija (?), dann nach Merat (in Doughtys Karte Merrat), dann nach Scha'ra. Dieses Itinerar hält sich bis Weschm, wie Sakûnis Jemâma-Nibâǵ-Strasse, mehr links als Ibn Chordâdbehs Route und mündet in Scha'ra in Doughtys Derb el-Haj from Weshm.

Im Ǵihânnumâ werden zwei Baṣra-Mekka-Strassen verzeichnet. Die eine wählte man, wenn die Wallfahrt in die Wintermonate fiel, die andere im Sommer. Sie trennen sich, ehe die Pilger die Dehnâ, welche damals 'Àliǵ genannt wurde, überschritten. Die Winterroute ist nicht wesentlich verschieden von Ibn Chordâdbeh's Baṣra-Pilger-Strasse. Das Itinerar ist aber lückenhaft und die Namen der Stationen, vielleicht auch die Haltestellen, waren hie und da anders; so steht Qaṣîm Nomeiri für Qarjatein bezw. Neu-'Oneiza, Rass für Râma etc. Auf der Sommerstrasse erreichte man zwei Tage nach Aufbruch von Klein-'Àliǵ die Station Deǵâna, „wo man in geringer Tiefe Wasser findet“. Die Entfernung dieser Station von der Dehnâ ist dieselbe wie die von Nibâǵ, sie liegen also einander ungefähr gegenüber. Das Grundwasser ist sehr oberflächlich und stagnirt bisweilen an der Mündung von Wadi Faqi in die Steppe (Jacut 4, 83). Die nächsten zwei Stationen haben die Namen der Districte, in denen sie sich befinden, nämlich Sodeir und Weschm.

Jacut I, 287—8. III, 802 (wo Z. 18 مَرْأَة für امرة zu lesen ist) und 906. IV, 481 theilt in Bruchstücken ein Itinerar mit, welches zusammengestellt lautet: قال ابو عبيد الله السكونى من اراد اليمامة من النباج سار الى القريتين ثم خرج من القريتين

متياسرا فاول منزل يلقاه الفقى ثم السحيمية ثم الى اشى فمن اشى الى ذات غسل ومن ذات غسل الى مَرَاة. Daraus ergiebt sich folgendes Itinerar: Von Merat (Doughty: Merrat) bis Dzât-Ghisl, welches in einer Mulde (جوّ) in der Nähe von Thermedâ aber weiter von der Ostgrenze von Weschm entfernt war (Hamdâni 163), ein Marsch; dann bis Oschejj (Doughty: Owsheyeyn) ein Marsch; und von da über Faqi, welches nahe bei Doughtys Zilfy gelegen war, bis Nibâǵ ein Marsch. Jacut 4, 62 deutet an, dass es ausser dem Weg über Merat einen anderen von Chidhrima nach Weschm gab; und dieser andere dürfte der des Ibn Chordâdbeh gewesen sein, der über Thermedâ führte und vielleicht etwas kürzer war. Sakûnis Itinerar hat den Vortheil für uns, dass die Stationen in Weschm und bis ans Nordende von Sodeir bezw. von Jemâma genannt werden.

Hamdânis Neǵrân-Baṣra-Strasse verfolgt von Schaqrâ an, oder wo sie Ibn Chordâdbehs Pilgerstrasse verlässt, die Sommerroute des Ǵihânnumâ, welche, wie das Itinerar des Sakûni, das Wadi Faqi hinunterläuft. Von diesem Wadi, welches den Hauptbestandtheil der Landschaft bildet, die jetzt Sodeir [1]) oder Nachilein genannt wird und, wenn Jacut 3, 906 nicht Faqi mit Thermedâ verwechselt hat, einst zum District Weschm gerechnet wurde, enthält Hamdâni 141—42 eine Beschreibung, die für uns ein doppeltes Interesse hat: wir lernen daraus die Landschaft kennen und den compilatorischen Charakter von Hamdânis Buch. Hamdâni kommt von dem öden Wadi Felǵ, durch welches nordöstlich von Nibâǵ und von Jemâma die Strassen nach Basra laufen, und er durchschreitet die Einöde von ʿAtr bis zur Niederung von Dzu-Orâṭ (wo Deǵâna zu suchen ist). Dann, fährt er fort, steigst du (lies تَسْنَدُ) den ʿÀridh von Faqi hinauf. Das erste seiner Dörfer ist Ǵemâz, dann betrittst du die Niederung von Faqi, es ist dieses ein Wadi, reich an Palmenhainen und Brunnen, somit kommst du zur Qâra der ʿAnbariten, wo man keine Landmarke, die als Wegweiser dienen

1) Hamdâni 165 kennt ein ذو السدير, welches im Sawâd der Bâhila, also weit entfernt von dem jetzigen Sodeir war. Das ذو السدير des Ḥafṣi bei Jacut 3, 61 gehörte den Bani ʿAnbar und mag im Wadi Faqi oder nicht weit davon gelegen gewesen sein.

könnte, erblickt. — Qâra bedeutet eine felsige, isolirte, niedrige Anhöhe. — Auf dem Haupte dieser Qarâ ist ein (artesischer?) Brunnen, der Hundert Klafter (!!) tief ist, und rings herum sind ihre Landgüter und Palmenhaine [1]). Dann gehst du den Faqigrund hinauf und tränkest in el-Ḥâjiṭ, einem grossen Dorfe mit einem Markte. Auch das oben genannte Gemâz ist ein grosses Dorf mit einem Markt. Dann tritt Raudhatu-l-Ḥâzimi daraus hervor, wo Palmenhaine und eine Festung sind. Dann gehst du zur Qâratu-l-Ḥâzimi, die nicht so bedeutend ist, wie die der ʻAnbariten, du wandelst aber den ganzen Weg durch Saatfelder, Palmenhaine und Brunnen. Dann kommt Tawam, Oscheij und Chîs. Dann hört Faqi auf und du wendest dich zur Rechten, wie wenn du nach Baṣra reisen wolltest und du tränkest in Munîchein. Da Hamdâni das W. Faqi vom unteren bis zum oberen Ende durchschritten hat, sollte man denken, er wende sich h i e r zur Rechten, als wollte er nach Bṣara reisen. Das ist aber nicht der Fall. Er denkt sich am unteren Ende und verfolgt hier die durch das W. Felǵ führenden Pfade gegen Baṣra. In diesem Falle gelingt es uns das Durcheinander, das ich mir als gedankenloses Aneinanderreihen der Einzelberichte erkläre, zu entwirren: in vielen anderen Fällen ist es rein unmöglich.

Dieses sind die Materialien für die kartographische Darstellung der, 29 Märsche langen, Strasse Neǵrân-Baṣra. Sie theilt die Halbinsel in eine südöstliche und eine nordwestliche Hälfte und die an

1) قارة hat genau dieselbe Bedeutung wie das persische پشته. Es scheint, dass diese felsigen Warzen, die sich über sandige Ebenen erheben, auch in Persien vorkommen, am häufigsten sind sie in Weschm. In anderen Orten sagt man bisweilen أكمة statt قارة. Doughty schreibt Gara und verzeichnet drei in seiner Karte als runde Hügel, mit historisch wichtigen Orten darum herum und er erklärt Gara, auf die Autorität von bei Teima campirten Beduinen, als „Oasis soil“. In diesem Sinne sagte ein ʻanbaritischer Dichter in Bezug auf diese Qâra: unser Wohnsitz (ich lese بيتنا قارة für بنينا قرة) ist eine Qâra in der Mitte von Faqi. Die Ursache, warum man artesische Brunnen in Felsenhügel bohrte, mag gewesen sein, weil sie nicht ausgemauert zu werden brauchten, wie die in tiefem Nefûdboden gegrabenen, um wasserdicht zu werden. Das Wort für ausgemauerte Brunnen ist طوى oder قليب. Letzteres bedeutet auch einen Brunnen der nicht ausgemauert, aber ʻâditisch d. h. gigantisch, uralt, ist. Es scheint, dass in historischer Zeit die Araber derlei Riesenarbeiten nur selten unternommen haben. Burckhardt hat einen derartigen Brunnen auf dem Wege von Mekka nach Medina gesehen.

ihr lebenden Stämme — die Söhne Pelegs — sind unverfälschte Autochthonen. Die vierzehn Etapen zwischen Chidhrima und Basra sind, wie aus den angestellten Vergleichen hervorgeht, Couriermärsche.

Hamdâni hat durch seine Mittheilungen über den 'Âridh unsere Kenntniss des wenigst bekannten Theiles von Arabien wesentlich gefördert. Sehr dankenswerth sind die von ihm reproducirten Berichte über die Thenâja, 'Âridhthäler, welchen das Feleǵ, Charǵ und andere Oasen ihre Fruchtbarkeit verdanken, die Notiz über den Sawâd der Bâhila und einige andere zerstreute kurze aber prägnante Bemerkungen; aber eine organische Kenntniss dieser Bodenerhebung besass er nicht. Ueber den 'Âridh, wie über die Dehnâ, adoptirte er verschwommene geographische Theorien und wo er verschiedene Berichte combinirt, verwickelt er sich, wie in Kürze nachgewiesen werden soll, in Irrthümer und Widersprüche.

Der'ija, berichtet Sadlier, ist von öden Bergen umgeben. Westlich davon zieht sich eine ausgedehnte Bergreihe von Nordwest gegen Südost. In der Ferne, im Norden, sieht man eine andere, die sich wahrscheinlich gegen Nordost hinzieht. Die letztere dieser Gebirgsreihen dürfte den Bergen von Sodeir entsprechen. Von der ersteren sagt das Ǵihânnumâ, dass sie einst der 'Âridh von Jemâma genannt wurde, jetzt aber unter dem Namen das Gebirg von 'Ammârîja (welches eine Stadt in Jemâma ist) bekannt sei. Der Bau dieses Gebirgszuges wird in Abulfeda S. 55 und Ǵihânnumâ S. 527 in denselben Worten beschrieben. Der 'Âridh läuft von Süden nach Norden, hat eine Front und einen Rücken. Die Front ist gegen Westen gekehrt und besteht aus einer Felswand von weissem Gestein, die wie eine senkrecht stehende Mauer von behauenen Quadern aussieht. Der Rücken ist nach Osten gekehrt und besteht aus staubähnlichem Sande. Jemâma (d. h. Chidrima) und Ḥaǵr liegen auf dem Rücken, so auch Jebrîn. Die genannten zwei Städte liegen ungefähr in der Mitte (der Längenausdehnung) dieses Gebirgszuges und man kann ihre Entfernung von der Front des 'Âridh zu zwei Tagereisen veranschlagen. Weniger drastisch ist die Beschreibung des Abû Ziâd bei Jacut 3, 585: der 'Âridh ist in Jemâma, die gegen Westen gekehrte Seite bietet steile Pässe und Einschnitte, die gegen Osten gekehrte Seite ist dessen Rücken (ich lese فظبه) und da sind die Wadis (die Thenâja des Hamdâni), welche sich gegen Sonnenaufgang abdachen. Die Stelle in Bekri, S. 116, Z. 22, ist unvollständig und muss aus S. 749 ergänzt werden, sie hat den Sinn: der 'Irdh ist der Fluss von Jemâma und der 'Âridh ist der Gebirgszug von Jemâma, der es vom Neǵd trennt. Die Entfernung (vom Thale Jemâma oder dessen Hauptstadt bis zum Anfange des Neǵd) beträgt drei Tage. Ḥafṣi bei Jacut 3, 585 sagt: der 'Âridh ist ein Gebirg von drei Tagereisen und sein Anfang ist Anf-Chinzîr (d. h. Schweinsrüssel), welches die Nase des Gebirges ist. Ḥafṣi kann nur die Breite des 'Âridh zwischen dem 'Irdhthale, in dem Riâdh

und Chidhrima liegen, und der damit fast parallel laufenden Front des 'Àridh gemeint haben: denn das war ihm gewiss bekannt, dass die Länge nach der geringsten Schätzung mehr als das dreifache beträgt. Nach einer Quelle (Abulfeda) ist die Front des 'Àridh und der Anfang des Neǵd zwei Tage, und nach zwei anderen Quellen drei Tage vom 'Irdhthale entfernt. Die Position von Riàdh und somit die geographische Länge des ganzen Laufes des 'Irdh (er läuft nach Ansicht der Araber von Süden nach Norden) ist von Col. Pelly astronomisch bestimmt worden zu L. 43° 41′ Gr. Die Nase des 'Àridh, auf die ich S. 384 zurückkommen werde, kann somit nicht weiter westlich sein als unter L. 45° 30′, der Berg Nîr aber, welchen Glaser als mit dem 'Àridh ein Gebirge bildend hinstellt, liegt in Doughty's Karte unter 42° 50′ Gr. und ist, da die Breite von Riàdh (24° 38′) und des Berges Nîr fast genau dieselbe ist, volle dritthalb Längengrade von der fast senkrechten Felsenwand, welche die scharf markirte Westgrenze des 'Àridh bildet, entfernt.

Sowohl 'Àridh als Jemâma haben eine engere und eine weitere Bedeutung. Jemâma ist ebenso oft Name der Hauptstadt, die ursprünglich Ǵaww, Ǵaww el Chedhârim und Chidhrima hiess, als der des dazu gehörigen Gebietes. Dieses hat sich nach Nordwest höchstens vier Tagereisen und nach Süden ebensoviel oder weniger ausgedehnt. „Der 'Àridh von Jemâma" ist das westlich davon sich erhebende Gebirge, dem die Provinz Jemâma seine Bewässerung und Fruchtbarkeit verdankt. Der türkische Name 'Ammârîja-Ṭâghi dürfte sich auf diese Partie des Gebirges beschränken, und soviel wir wissen, ist nur diese im Westen durch eine Felswand begrenzt, von der sich das Gebirge pultähnlich nach Osten senkt. Die Namen Jemâma und 'Àridh sind fast gänzlich ausser Gebrauch gekommen, aber bei den alten Geographen umfasst Jemâma, ausser dem zu Chidhrima gehörigen Gebiete, Sodeir, Weschm und Qasîm im Norden und manchmal auch Feleǵ (Wadi Dawâsir) im Süden. Dem 'Àridh giebt man dieselbe Längenausdehnung, es wird aber der nördliche Theil desselben (der 'Àridh von Faqi des Hamdâni), schon im Ǵihânnumâ Ṭowaiq طويق geheissen. Es fragt sich, ist der 'Àridh der Geographen, der in Sodeir anfängt und über Feleǵ hinausgeht, wirklich ein zusammenhängender Gebirgszug oder eine jener geographischen Theorien, welche die Araber so sehr lieben? Diese Frage ist umsomehr berechtigt, weil das nach der Stadt 'Ammârîja benannte Alpenländchen einen Charakter hat, der den übrigen Theilen des 'Àridh nicht zukommt. Es wird im Ǵihânnumâ berichtet: es giebt nur zwei Eingänge in dasselbe, einer ist in Der'îja, der andere bei 'Ojaina. Man sagt, es gebe drei Tausend (!) Dörfer im Gebirge. 'Ojaina liegt nordwestlich von Der'îja und eine kleine Tagereise südlich von der jetzt noch bedeutenden Stadt Horeymla (das alte Qorrân?) und Siddus (قرية بنى سدوس). Dieses Ländchen

gehört zum Sawâd der Bâhila des Hamdâni. Der Zusammenhang des nördlich und südlich von 'Ammârija-Ṭaghi gelegenen Gebirges wird durch die von Doughty gesammelten Nachrichten bestätigt. In seiner Karte erscheint in Sodeir „J. Tueyk" und zwei Grade südlich davon: „J. el-Irth part of J. Tuey(k)ch" und im Texte 2, S. 38 sagt Doughty: es habe ihm ein Qaḥṭânite aus Feleǵ mitgetheilt, seine Heimat Feleǵ liege im Thuey(k)ch. Der 'Âridh der alten Geographen ist also nicht eine blose Theorie.

Das nördliche Ende des 'Âridh ist nach Jacut 3, 906 wie nach Hamdâni in Faqi bei Qarjatein. Von der Längenausdehnung sagt Jacut 3, 585: das Endstück des 'Âridh ist im Lande der Temîm in einem Orte, der القرنين (wenn nicht Qarjatein zu lesen ist, so liegt doch dieser Ort bei Qarjatein-Nibâǵ) geheissen wird. Da hört das gegen Norden schauende Endstück des 'Aridh auf. Von hier läuft der 'Âridh nach Süden, wo er in der Sandwüste von Ǵuz abgeschnitten wird. Zwischen den beiden Enden des 'Âridh ist ein Monatsmarsch (!), der Name des in der Sandwüste von Ǵuz liegenden Endstückes ist el-Foroṭ. Jacut 3, 100: 'Aqîq-Thamra (d. h. die vier Märsche nördlich von Neǵrân gelegene Station 'Aqîq) liegt rechts von el-Foroṭ, der Stelle wo der 'Âridh von Jemâma in der Sandwüste el-Ǵuz abgeschnitten wird. El-Ǵuz الجزء ist sonst einer der Namen, womit das grosse Sandmeer, das man in Jemen Ṣaihed heisst, bezeichnet wird. Das Sandfeld, welches im Süden den 'Âridh begrenzt, und durch welches um das Südende des 'Âridh herum ein Weg von Moqtarib nach dem Aufstauungsbecken Achdhar führt, hat, wie wir gesehen haben, bei Hamdâni den Namen Ḥaqîl. — Sollte Ḥaqîl eine Bucht des Sandmeeres sein? Hamdâni 165: der 'Âridh, ein zehn Tage langes Gebirge, erhebt sich an der Seite dessen, der vier Märsche aus Neǵrân hinausgegangen ist (also bei 'Aqîq-Thamra), und läuft mit dem Reisenden fort, bis dieser Faqi, das Ende von Jemâma, überschritten hat [1]).

1) Glaser erklärt meine Uebersetzung dieser Stelle des Hamdâni für falsch. Er verbindet die Zeit- bezw. Ortsbestimmung „vier Märsche" mit يعرض und lässt den Hamdâni sagen: wenn der Reisende aus Neǵrân hinausgeht, begleitet ihn das Gebirge vorläufig vier Tage, dann nimmt es einen neuen Anlauf und bleibt sein Gefährte bis er über Faqi hinaus ist. Die grammatische Analyse lässt beide Auffassungen zu; doch ist zu bemerken, dass Hamdâni 52, Z. 24 und Jacut 4, 62, Z. 18, wo sie das sagen wollen, was Glaser in den Satz hineinlegt, den Ausdruck اذا خرج الخارج und nicht من خرج gebrauchen

Die Distanz ʿAqîq-Faqi beträgt 15 Märsche und zwar, wie ich gezeigt habe, lange Märsche; Hamdâni, indem er den Gebirgszug nur zehn Tage lang macht, ist im Widerspruch mit sich selbst. Wie er in diesen Widerspruch verfallen ist, lässt sich aus Seite 161 erklären, da lesen wir: Aḥmed Feleǵi sagt, das Sandfeld Debîl liegt jenseits des ʿÂridh, ich meine des ʿÂridh von Jemâma (oder den eigentlichen ʿÂridh mit Ausschluss des Foroṭ); denn Debîl begrenzt das was zwischen Jemâma (mit Einschluss von Feleǵ) und Neǵrân (mit Einschluss von ʿAqîq) liegt. Aḥmed Feleǵi ist eine der besten Quellen des Hamdâni und er sieht den ʿÂridh von seiner Heimath Feleǵ an. Indem er sagt: das südlich von Feleǵ gelegene Sandfeld Debîl liegt j e n s e i t s des ʿÂridh, betrachtet er, wie Doughty's Qaḥṭânite, sein Heimathsland als i m ʿÂridh oder auf einer Terrasse des ʿÂridh gelegen. In Debîl hört diese Terrasse und der eigentliche ʿÂridh auf, es läuft aber westlich vom Sandfelde der Foroṭ hin bis ʿAqîq, wo er an der Sandwüste Ḥaqîl endet. In dem von ʿAqîq bis Faqi reichenden ʿÂridh (der eine Länge von 15 Märschen hat) ist also der Foroṭ eingeschlossen, der bloss zehn Tage lange ʿÂridh hingegen ist der ʿÂridh v o n J e m â m a des Aḥmed Feleǵi, mit Ausschluss des Foroṭ. Nach dem Itinerar ist Feleǵ nur acht Märsche von Faqi entfernt, das ist aber die Station Feleǵ, deren Name eigentlich Ḥâṣil war. Die Landschaft Feleǵ wird zwei Märsche weiter südlich von der Sandwüste begrenzt.

Hamdâni 139—140 theilt sehr werthvolle Berichte über die Thenâja des ʿÂridh mit, welche, da sie südlich von Chidhrima sind, ihm und seinen Quellen besser bekannt waren als den Geographen von ʿIrâq. In dieselben schaltet er seine eigenen Ansichten über den Bau des ʿÂridh ein und daran ist viel auszusetzen. Er sagt: der ʿÂridh ist ein قف مستطيل d. h. ein an Länge (die Breite) überbietendes Qoff. Das nächste Endstück desselben ist in Ḥadhramût, das entfernteste in el-Ǵezâir, im Westen desselben ist die Dehnâ, im Osten läuft längs desselben die Strasse hin. Das Qoff des ʿÂridh ist bald mit Sand bedeckt, in den Stellen nämlich, wo es sich senkt: bald überbietet es (das mittlere Niveau) an Höhe [1]) und ragt hervor. Die genannten ʿIrdhe (Bäche) kommen daher.

Jacut 4, 152 (vgl. Moḥîṭ, S. 1743) giebt eine Definition von Qoff, die dem Qoff von Ṣammân angepasst ist und interessante Einzelheiten über dasselbe enthält. Die niedrigen Höhen von Ṣammân bestehen nämlich aus mächtigen von ihrer ursprünglichen

1) مستطيل wird für lang und für hoch gebraucht. In der letzteren Bedeutung steht sonst der Deutlichkeit wegen في السماء dabei. Vgl. Hamd. 141, Z. 1.

Lage entfernten Felstrümmern. Es giebt da keine Wasseradern; man findet aber hie und da Wasser, wenn man zwischen denselben in die Tiefe hinabsteigt, in Gruben, die man hier دحول oder دحيل heisst und wovon einige weit verzweigte Tropfsteinhöhlen sind. Diese Felsentrümmer bilden mancherorts die Grundlage von Raudhas und von Qâ'́s. „Rautha" wird von Doughty, der nicht an der Verschrobenheit der arabischen Philologen leidet, erklärt: a green site of bushes where winter rain is ponded in the desert. Für قاع schreibt er Ga und erklärt es im Index: clay bottom where winter rain is ponded. Vom Wadi Sirr sagt er: this valley seyls (dacht sich ab) only into a Ga or place of subsidence. In diesem Falle ist das Qâ' eine Tanhija. Jacut 4, 152 bestätigt, dass der Boden der Mulden eines Qoff Lehm enthalte, und Hamdâni 138 berichtet, dass in Ṣammân auch künstliche Weiher angelegt werden, to pond winter rain. Es giebt auch im 'Âridh Stellen, wo man Wassergruben findet. Daraus darf man schliessen, dass in diesen Orten die Formation des Bodens ähnlich der von Ṣammân sei. Jacut 2, 207: El-Ḥegâiz bedeutet Scheidewände und ist der Name von einigen der Wassergruben (قلات) des 'Âridh von Jemâma. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Hamdâni den 'Âridh in Hinblick auf diese gewiss seltene Bodenformation Qoff hiess. Er hat Qoff gewiss im gewöhnlichen Sinn: Landrücken genommen. Im Ṣaḥâḥ wird Qoff fast in denselben Worten definirt wie Negd: ما ارتفع من متن الارض. andere Geographen und Hamdâni selbst S. 163 bezeichnen den 'Âridh als Gebirge. Der Kern des 'Âridh, (das 'Ammârîja-Ṭâghi und der Ṭoweiq) sind wirkliche Gebirge, auf welche die Benennung Qoff nicht anwendbar ist. Indem Hamdâni den ganzen 'Âridh ein Qoff heisst, kann er nur den Rücken desselben im Auge gehabt haben, und es ist wahrscheinlich, dass er von dem Rückgrat des 'Âridh, von dem 'Ammârîja-Ṭâghi und von dem Höhenzug Ṭoweiq in Sodeir nicht viel wusste.

Ganz verfehlt ist die Vorstellung, dass westlich vom 'Âridh die Dehnâ sei und östlich die Strasse längs desselben hinlaufe. Dem Jacut 4, 931 sagte ein Beduine, dass Weschm mit seinen fünf Städten zwischen dem 'Âridh und der Dehnâ liege. Er meinte unter Dehnâ das in Doughty's Karte angezeigte ausgedehnte Nefudland. Das liegt nun freilich westlich vom 'Âridh; aber die Strasse läuft durch Weschm und ist hier bis über Faqi hinaus westlich vom 'Âridh. Südlich von Weschm geht die Strasse der Ostseite des 'Âridh entlang, aber eine Dehnâ von Bedeutung lässt sich in der südlichem Hälfte am Fusse seines westlichen Abhanges nicht nachweisen. Dass der Rücken des 'Âridh — und von diesem allein

hatte Hamdâni Kenntniss — von feinem Sand bedeckt sei, berichtet auch Abulfeda. Dieser dachte sich aber den Rücken des 'Âridh bis über die Oase Jebrîn ausgedehnt. Zu den den Rücken des 'Âridh bedeckenden Sandfeldern gehörte also wenigstens ein Theil des grossen Sandmeeres. Auch Hamdâni S. 165 entnimmt einer seiner Quellen: der Weg von Jebrîn nach Jemâma (Chidrima) läuft durch die Wadis des 'Âridh, so weit die jemâmischen Gaue an Chidrima stossen. Hamdânis Standpunkt ist in Jemen, und um einen Begriff zu geben, wie lang der 'Âridh sei, sagt er, dass das fernere Endstück — worunter er nur das nördliche meinen kann — bei الجزائم, das nähere in Ḥadhramût sei. الجزائم ist uns unbekannt. Das ist aber kein Grund die Lesart zu ändern. Will man anders lesen, so schlage ich الحجيز vor. Diese Wassergruben im zerklüfteten Fels mögen den Namen Scheidewände dem Umstande verdanken, dass sie das felsige Qoff von der steinlosen Steppe trennen. Ueber die Lage von الجزائم können wir nicht im Zweifel sein; denn darin, dass das Nordende des 'Âridh bei Faqi sei, stimmen alle Berichte überein. Das Jemen am nächsten gelegene Ende der Höhen des 'Âridh ist bei 'Aqîq. Es scheint aber, als ob Hamdâni eine wilde Theorie zum besten gebe und nicht nur Jebrîn, Feleǵ etc., sondern auch die Sandwüste Ṣaihed zu den Regionen, wo sich das Qoff senkt und mit Sand bedeckt ist, rechnet. In derlei Theorien waren die Araber sehr stark. Asma'i glaubte, dass die Gebirge von Armenien eine Fortsetzung des Serât von Jemen seien, und Hamdâni war ebenso fest überzeugt wie andere Geographen, dass die Dehnâ im Ṣaihed ihren Anfang nehme und flussähnlich ohne Unterbrechung bis zum Nil fortlaufe.

Der „Arabienreisende" Glaser hat das 'Aridhgebirge zu seinem Schlachtross gemacht und nachdem er der Geographischen Gesellschaft von München verkündet hatte: Sprenger weiss nichts vom 'Âridh, veröffentlichte er in ZDMG. 44, 721 eine Erwiderung auf meine Anzeige seiner Skizze (ZDMG. 44, 514), in der er sich vorzüglich mit dem 'Âridh befasst, die aber keine einzige Thatsache, sondern nur Behauptungen enthält. Aus diesem Grunde, noch mehr aber, weil er diese Zeitschrift am Schlusse seiner Erwiderung durch eine unverantwortliche Verunglimpfung Doughty's, der mehr als irgend ein anderer Forscher unsere Kenntniss Arabiens gefördert hat, verunziert, fühle ich mich veranlasst, zur Rechtfertigung Doughty's und meiner selbst, mich unverholener über Glaser auszusprechen, als ich es in meiner Anzeige gethan habe. M. Hartmann hat den erschienenen Band von Glaser's Skizze ganz und mit Aufmerksam-

keit gelesen, und erstattet darüber in Verhandl. der Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 1890, Heft 10, einen eingehenden Bericht, auf den ich mir die Leser aufmerksam zu machen erlaube.

Glaser hat grosse Verdienste. Er hat sich unsäglichen Strapazen und Gefahren ausgesetzt, um südarabische Inschriften zu sammeln, und sein Name wird wie der Arnaud's, des ersten Europäers, der bis Mareb vordrang, in der Geschichte der Wissenschaft mit Ehren genannt werden. Aus diesem Grunde habe ich es in meiner Anzeige vermieden zu sagen, dass er ausser den Landestheilen, die er selbst gesehen, keine Kenntniss von der Geographie Arabiens hat. Um jedoch den Leser nicht irre zu führen, mache ich auf einen concreten Fall aufmerksam. Ptolemäus nennt unter den Gebirgen Arabiens das *Ζάμης ὄρος*. In der Alten Geographie wird es mit dem Schammergebirge identificirt und untersucht, welche von den zwei Gebirgsreihen, die unter diesem Namen zusammengefasst werden, Ptolemäus im Auge hatte. Es ist charakteristisch für Glaser's Manier zu arbeiten, dass er dadurch verleitet wurde, zu glauben, Ptolemäus spreche von Zamesbergen, und bis auf den heutigen Tag (vgl. ZDMG. 44, 723) in diesem Irrthume befangen ist. Glaser decretirte, ohne einen Grund anzugeben, dass zwei Gebirge, nämlich der ʻÂridh und der Nîr dem einen Zames entsprechen. Statt, wie es seine Aufgabe gewesen wäre, in seiner Erwiderung die Geographie des ʻÂridh zu erörtern, beschränkt er sich darauf, die soeben besprochene Stelle des Hamdâni S. 140, die ihm durch meine Bemerkung, dass durch dieselbe das Dunkel, das über der Geographie des ʻÂridh schwebt, eher vermehrt als vermindert werde, suggerirt worden war, zu seinen Zwecken zu verwenden, und giebt eine glänzende Probe der ihm eigenen Vertheidigungsmethode zum Besten. Er versieht die Stelle mit einem neuen Heft und einer neuen Klinge: und dies ist die Waffe, womit er kämpft. Im Satze: das nächste Stück ist in Ḥadhramût, das fernste in el-Ǵezâir, lässt er „das nächste" und „das fernste" aus und ändert die Leseart des Originals Ḥadhramût in Chidhrima und الجزاير (mit dem Artikel) in خزير (ohne Artikel). Mittelst dieser einfachen Manipulation verwandelt er Hamdâni's Angabe der Längenausdehnung des ʻÂridh in die der Breitenausdehnung und bestimmt Chidhrima als dessen östliche Grenze. Er verweist auf die oben analysirte Stelle des Jacut 3, 585, die im Original lautet: قال الحفصى العرض جبل مسيرة ثلاثة ايام قال واوله خزير وهو انف الجبل, lässt aber die Worte: „Der ʻÂridh ist ein Gebirge von drei Tagereisen", wodurch die Lage von Chazîr bestimmt wird, weg: denn es handelt sich für ihn darum, den Berg viel weiter nach Westen zu versetzen. Er sammelte zu diesem Zwecke möglichst viele Ortsnamen, die in der Schrift wie خزير oder الجزاير aussehen, und dazu macht er

die naive Bemerkung: „Einer dieser Namen [1]) nun wird wohl an Stelle von الجزاير des Hamdâni zu lesen sein". Durch diese Mittel gelingt es ihm, das Ende des 'Âridh „in die Gegend südwestlich von Rass", also, da Rass nahe der Grenze von Qaṣîm liegt, tief in den Neǵd hinein zu versetzen!

Glaser's Groll gegen Doughty hat darin seinen Grund, dass ich mich in ZDMG. 44, 519 auf Doughty's Karte berufe, um zu zeigen. dass Glaser keine Kenntniss vom Neǵd habe. Darauf schrieb er an mich am 13. Oct. 1890: „Halten Sie Doughty's Karte zu Arabia deserta wirklich für ein getreues Abbild des nördlichen Theiles von Arabien? Da ich unverzüglich an die Ausarbeitung einer eingehenden Beleuchtung dieser Karte und Ihrer Bemerkungen schreite, so halte ich eine Beantwortung meiner Frage für dringend nothwendig, da Sie sich mit Doughty identificirt haben." Ich suchte seine Aufregung zu beruhigen, stellte ihm vor, dass ich Doughty's Karte in ZDMG. 42, 321 ff. geprüft und so richtig gefunden habe als eine Karte ohne trigonometrische Vermessung gemacht werden kann, und dass Doughty den Berg Nîr von der Ferne gesehen habe und die Lage, welche er in seiner Karte einnimmt, unanfechtbar sei. Das hatte die Folge, dass sich Glaser in seiner Erwiderung auf Doughty's Karte beruft und in der Bergversetzung darauf Rücksicht nimmt, d. h. den Nîr stehen

1) Unter diesen Namen erscheint auch Ǵerîr جرير. So hörte Doughty das Wadi im Neǵd (siehe seine Karte) nennen, welches die älteren Geographen Ǵerib heissen und welchem nachgerühmt wird, dass es das einzige Wadi sei, durch das dem W. Rumma Wasser zufliesst. Ǵerîr sieht in der Schrift wie Chazîr خزير aus, wenn man im letztern Namen, ohne einen andern Grund als eine Aehnlichkeit zwischen zwei heterogenen Dingen herzustellen, die Punkte ändert. Es ist aber dieses Chazîr nachweisbar ein Schreibfehler für Anf-Chinzîr, was Schweinsnase, Schweinsrüssel bedeutet. Derselbe Ḥafṣi, welchem Jacut die soeben angeführte Stelle: „Chazîr (sic!) ist die Nase des Berges ('Âridh)" entnommen hat, sagt bei Jacut 2, 478: Anf-Chinzîr — es ist dies die Nase eines Berges im Lande von Jemâmâ, انف خنزير هو انف جبل بارض اليمامة عن الحفصى. Was wir unter der Nase eines Berges zu verstehen haben, lernen wir aus Jacut 3, 911: el-Fulus ist eigentlich der Namen der rothen Nase des Aǵâgebirges, welches schwarz ist. Doughty bezeichnet das Gestein des Aǵâ als granites and basalt eruptions. Es scheint, dass die rothe Nase ein phantastisch aussehender vorstossender Fels (rother Sandstein?) ist. So dürfte auch der Schweinsrüssel ein auffallender (dunkel gefärbter?) Vorsprung des weissen Felsenwalls (Kalkstein?), der den westlichen Abhang des 'Âridh bildet, sein. Ein Flüsschen im Neǵd mit der Nase eines Gebirges in Jemâma zu identificiren, würde eine des Orakels einer gewissen Schule von Inschriftenerklärern würdige Leistung sein, selbst wenn die Lesart خزير richtig wäre.

und den 'Âridh eine desto grössere Reise machen lässt; aber tantae sunt coelestium irae, dass die Impulse, und nicht gerade die edelsten, die Herrschaft behielten über sein besseres Wissen. In seiner Erwiderung S. 725 sagt er: „Ein Blick auf diese (Doughty's) Karte genügt, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass Central- und Nordarabien, abgesehen von dem einen oder andern Itinerar, so wie es dort dargestellt ist, nicht ausschauen kann. Das sind ganz unmögliche Flussconturen und ebenso unmögliche Gebirgsformationen". Nach einer kurzen Vertheidigung des oben S. 370 besprochenen Flusssystemes, auf dessen Unmöglichkeit ich ihn aufmerksam gemacht hatte, fährt er fort: „Auf einer Durchquerung Arabiens aber kann Niemand eine zutreffende Karte des Landes zeichnen, das behaupte ich in meiner Eigenschaft als Topograph".

Doughty lebte zwei Jahre weniger drei Monate in den Zelten der Araber, nicht als grosser Herr, wie es seine Mittel erlaubt hätten, sondern wie einer von ihnen, und theilte ihre Entbehrungen und Beschwerden. Er besitzt die solide Schulbildung der englischen Squirearchy im vollsten Maasse und, ehe er in das Innere von Arabien eindrang, hat er mehr als zwanzig Jahre auf Reisen in Europa und im Orient zugebracht. Durch seine seltene Beobachtungsgabe und durch Studium hat er sich grosse Kenntnisse der Länder und Völker erworben, und ist zum Kosmopolit im edelsten Sinne des Wortes geworden, insofern er sich in die Lebensweise des Landes, in dem er sich befinden mochte, fügte und die Eigenart in Sitten und Gewohnheiten achten gelernt hatte. Doughty hat sich nie vermummt und hat sich, obwohl er seinen Widerwillen gegen das Dogma nicht verhehlt, selbst wenn ihm das Messer an die Kehle gesetzt wurde, nicht bewegen lassen, die Religionsgenossenschaft, der er angehört, auch nur einen Augenblick zu verläugnen. Alles das ist nicht Bravour, wie das anerzogene Ehrgefühl eines Soldaten, sondern er giebt sich wie er ist, sein ganzes Wesen aber ist Wahrheit, lautere Wahrheit, und Anspruchslosigkeit. Solche Charaktere wissen Naturvölker besser zu beurtheilen als wir, wo so vieles gemacht und Modesache ist. Diesen Eigenschaften hat er das Zutrauen, das ihm die Söhne der Wüste entgegen brachten, und die Errettung aus den Gefahren, denen er sich aussetzte, zu verdanken. Er hat sich in kurzer Zeit in ihre Denkweise und ihren Ideenkreis hineingelebt, und wurde deshalb wie einer von den ihrigen betrachtet. Sie gestatteten ihm, ihren öffentlichen Versammlungen beizuwohnen und sie in ihrem intimsten Familienleben zu belauschen. Er war einmal in der Lage, seinem Wirthe die davongelaufene Frau zurückzubringen, und der Emir von Ḥâil hätte es gerne gesehen, wenn er bei ihm geblieben und die Verwaltung seiner Finanzen übernommen hätte.

In Landschaftsbildern erscheint gewöhnlich eine menschliche Figur als Maassstab. Es sei mir gestattet, mein liebes Ich als Maassstab zur Bemessung der Beobachtungsgabe und Methode

meines Freundes hinzustellen. Ich habe mich über ein Jahr in Damaskus und Umgebung aufgehalten und kam später viel mit Beduinen in Berührung. Ich muss gestehen, dass ich eines der interessantesten Quartiere von Damaskus, den Meidân, erst aus Doughty habe vollends kennen lernen, und dass, seitdem ich die Beduinen und überhaupt die Araber durch seine Augen gesehen habe, mir vieles, was ich selbst beobachtet hatte, in einem anderen, richtigeren Lichte erscheint. Die Beduinen Doughty's sind genau dieselben wie die des Geschichtsphilosophen Ibn Chaldûn. Sie haben alle die Eigenschaften, die sich in den Söhnen der Wüste ausbilden mussten und ohne die sie nicht leben könnten, und sie sind nicht Komödianten, zu denen sie in unserem Zeitalter der Schaustellungen Charlatane zu machen geneigt sind.

Wellhausen ZDMG. 45, 172 hat eine ebenso gehaltreiche wie gediegene Anzeige von Doughty's Travels veröffentlicht. Er sagt darin: „man möchte wissen, wie weit das Buch auf Aufzeichnungen, wie weit auf Erinnerungen beruht". Doughty ist derjenige unter meinen noch lebenden Freunden, den ich am meisten verehre, ich stehe schon seit vielen Jahren in Briefwechsel mit ihm, und bin in der Lage, diese Frage zu beantworten. „I wrote", schrieb Doughty an mich, „the two volumes directly from my notes made from day to day in the desert life. They were 600 pages of microscopic handwriting". Das ist ein ziffernmässiger Beleg für die in der Vorrede gemachte Versicherung: and such, I trust, for the persons, that if the words (written all-day from their mouths) were rehearsed to them in Arabic, there might every one, whose life is remembered therein, hear, as it were, his proper voice. Sein Reisewerk enthält einen stenographischen Bericht von dem Verkehr und der Conversation mit Personen aus allen Schichten der Gesellschaft, und wir schauen in demselben nicht ein künstlerisches Bild von den Arabern, sondern die Araber selbst. Insofern steht es einzig da in der Reiselitteratur.

Der verwegene Engländer, von dem s. Z. die Tagesblätter berichteten, dass er beim Ausbruch des Vesuv, 1872, den kreissenden Berg hinaufstieg und sich so nahe als möglich dem Krater näherte, war kein anderer als unser Doughty. Er wollte den Schöpfungsakt bewundern und studiren. Dieser Mann besitzt vor allen Anderen die Kenntnisse und zähe Ausdauer, die vulkanischen Regionen von Nordarabien zu durchforschen, und man darf wohl sagen, er hat die physische Geographie Arabiens, soweit seine Wahrnehmungen und Erkundigungen gehen, ins Reine gebracht. Wetzstein hat einen Versuch gemacht, ein Bild von den Ḥarras (vulkanischen Regionen) und ihrer Verbreitung zu entwerfen. Die Resultate, zu denen er gekommen, erhalten erst durch Doughty's Forschungen Leben und Gestalt. Durch das Studium von Doughty's Buch gewinnen wir einen Blick in geologische Erscheinungen, die in ihrer Grösse einzig in ihrer Art dastehen und nicht nur für die Formation des Bodens, sondern

auch für den Charakter der Bewohner von Bedeutung sind. In dieser Hinsicht sind auch die Stimmungsbilder Doughty's sehr werthvoll. Er steht einsam auf einer dieser schaurigen Höhen, überschaut, soweit das Auge reicht, eine Scene der Verwüstung ohne Laut und ohne Spur von Leben, athmet eine absolut reine Luft, unter wolkenlosem Himmel sieht er unsern Weltkörper im Urzustand, in dem er viele Milliarden Male die Sonne umkreist hat, und er stammelt die Worte: „Greifbare Ewigkeit!" Wer sich in seine Stimmung versenkt, wird begreifen, dass die Menschenrasse (die semitische), welche ihre Kinderjahre in einer Atmosphäre und in Scenen, welche nur dem Grade nach verschieden sind von den beschriebenen, zubrachte, ein ernstes, ruhiges Gemüth haben und dass ihr Gott ein zeit-, raum- und gestaltloses Wesen sein müsse.

Vom Wadi Rumma, der östlichen Traufe des Negd, hat Wallin eine kleine Partie gesehen und er hat die darauf bezüglichen Stellen arabischer Geographen gesammelt. Es ist ihm aber nicht gelungen, sich ein klares Bild von seinem Laufe zu machen. Desto mehr ist die Zeichnung Doughty's anzuerkennen. Sie ist klar und vollständig und steht mit allem, was wir aus arabischen Quellen davon wissen, im Einklang.

Das Wadi Ḥamdh, wodurch die westliche Abdachung des Negd drainirt wird, ist den arabischen Geographen nicht einmal dem Namen nach bekannt. Sie kümmerten sich auch nicht darum. Es nimmt seinen Anfang auf klassischem Boden, und da sind selbst für Hamdâni nicht Flusssysteme, sondern gelehrte Abhandlungen über Namen, die in Dichtern oder in der Ḥadith vorkommen, von Interesse. Es wurde von Doughty entdeckt und bald darnach, unabhängig von ihm, von Burton. Letzterer hat den unteren Lauf gesehen, schreibt W. Hamz, und es wurde ihm gesagt, dass es fünfzehn Tagereisen vom Meer, hinter Medina, seinen Anfang nehme. Doughty hat den oberen Theil gesehen, schreibt W. el-Humth, und hat Erkundigungen über die Zuflüsse eingezogen. Sie sind in seiner Karte verzeichnet und gehören zu den werthvollsten Ergebnissen seiner geographischen Forschungen. Ich weiss den Werth derselben umsomehr zu schätzen, als ich mich vergebens bemüht hatte, mir Klarheit über die Hydrographie dieses Theiles der Halbinsel zu verschaffen. Das ist der Sachverhalt der „unmöglichen Flussconturen und unmöglichen Gebirgsformationen" in Doughty's Karte.

Um einen Mann zu discreditiren, der Arabien bereist hat, debütirt Glaser als Topograph. Bis dahin legte er sich den Titel Arabienreisender bei und begründete Behauptungen, welche eines Beweises bedürfen, mit dem Hinweis auf in Arabien gemachte Erhebungen. Diese gewöhnlich in allgemeinen Ausdrücken sich haltende Beweisführung schien mir verdächtig und in Bezug auf die Versicherung in Skizze S. 377, das mahrische Afer „roth", wovon ich Ophir bezw. Ophirgold ableite, werde, wie er „in Arabien genau constatirt" habe, mit ج gesprochen, bemerkte ich in der Anzeige,

dass أعفر mit 'Ain das Wort für staubfarbig sei und dass man wohl von rutilum aurum aber nicht von cinereum aurum spreche. Es stellte sich heraus, dass ich unversehens einen wunden Punkt berührt hatte. Glasers Freund, Prof. Hommel, schrieb an mich, Ansbach, 22. Okt. 1890: Sie haben Glaser sehr unrecht gethan: Glaser brachte nämlich auf Grund längeren Verkehrs mit 2 Mahra-Leuten ausführliche und genauere Sprachproben (Wörter, Sätze und Paradigmen) als Maltzan von 2 Mahra-Dialekten mit, und konnte so sehr genau constatiren, dass im Mahra 'afer „roth" heisst. Glaser in seiner Erwiderung ZDMG. 44, 721 gibt eine ganz andere Erklärung und versichert uns: der erstbeste Mahrite oder Sokoṭraner, der nach Aden kommt — und es kommen ihrer jährlich — kann darüber befragt werden. Das that ich denn auch. Freilich musste ich dabei voraussetzen, dass diese Leute nach überstandener Seefahrt ihre Muttersprache in Aden noch genau so rein aussprechen, wie in ihrer Heimath, und dass sie einen in einem Worte vorhandenen 'Ain-Laut nicht etwa in Folge der Einwirkung der Seeluft einbüssen (!!). Solche Feinheiten können nicht verfehlen, selbst die getreuesten Verbündeten des Arabienreisenden stutzig zu machen. Ich beschränke mich daher darauf zu fragen: hat Glaser, als er in Aden weilte, meine Erklärung des Wortes Ophir und die Alte Geographie, in der sie ausgesprochen wird, schon gekannt, oder hat er sich einen Mahriten und einen Sokoṭraner nach München beschieden?

In Baghdâd oder Baṣra gab es, wie Peschel gezeigt hat, Landkarten nach dem Systeme des Marinus. Davon scheint man in Ṣan'a nichts gewusst zu haben. Hamdâni kannte die Geographie des Ptolemäus, hat aber darnach weder eine Karte gemacht, noch eine gesehen. Das Bild, das er sich von fernen Ländern, die er nicht selbst gesehen hatte, machte, war ebenso unrichtig und verwirrt, wie die Vorstellungen ungeschulter Leute. Dieser Uebelstand tritt uns besonders grell in der Einleitung entgegen. Er untersucht, welche Stelle Arabien in der Oikumene einnehme und hält sich an den Almagest, den er auf eine eigenthümliche Weise deutet. Seite 25 wird die Erde in elf Bahnen طرايق eingetheilt, aus denen, wie sie eine Reduction von 36 Parallelzonen sind, durch Weglassung der ersten zwei und der letzten zwei Bahnen die bekannten sieben Klimata entstehen. Er bespricht diesen Gegenstand SS. 7—8 und 25—26. Fassen wir das auf Arabien bezügliche zusammen, erhalten wir folgendes Resultat: „das erste Klima, welches mit der dritten Bahn zusammenfällt, ist das Klima der Insel Meroe, was gleichbedeutend mit Jemen ist" (vgl. S. 25 Z. 21, S. 26 Z. 11). In der Mitte desselben ist nach S. 7 die Stadt „Saba in Mârib (سبا بمارب) im Lande Jemen". Das Saba des Ptolemäus ist wohl

in Jemen, aber an der Küste, und entspricht dem Saba-Soheib des Jacut 3, 29. Das geht daraus hervor, dass nach Ptolemäus Geographie 8, 22 in Saba die Sonne um 1 St. 4 Min., in Sapphar 1 St. 8 Min. früher aufgeht als in Alexandrien. Das zweite Klima (oder die vierte Bahn) bildet „die Insel, die Syene genánnt wird; darunter meint Ptolemäus den Ḥiǵaz". In demselben Klima liegt Mekka. Ich habe nur noch beizufügen, dass das dritte Klima das Tih der Benî Israîl, durch welches die Israeliten wanderten, und das vierte den nördlichen Theil von Syrien umfasst [1]).

Diese Erörterungen bahnen uns den Weg zum Verständniss des ersten Satzes in Hamdâni's Buch. Lässt man S. 1 Z. 1 الى weg oder ersetzt man es durch حتّى, so ist der Sinn: das herrlichste unter den bewohnten Ländern der nördlichen Erdhälfte ist die grösste Insel: es ist nämlich die Insel, welche Ptolemäus Meroe heisst. Sie erstreckt sich über vier Klimata der nördlichen Oikumene bis zum fünften . . . . Die Insel der Araber wird sie (die grösste Insel, welche bei Ptolemäus den Namen Meroe hat) geheissen, weil das Arabische überall die Landessprache ist. Lässt man الى stehen, so wird Hamdâni von dem Irrthume, die Insel Meroe mit der arabischen Halbinsel identificirt zu haben, nicht gereinigt; denn es kommt der Sinn heraus: das herrlichste von den bewohnten Ländern, von der nördlichen Erdhälfte bis zur grössten Insel — das ist die Insel, welche Ptolemäus Meroe heisst — erstreckt sich über vier Klimata etc.

Seine Gelehrsamkeit in der mathematischen Geographie hat den Hamdâni zu folgender Ungereimtheit verleitet. Seite 51 zeichnet er Jemen wegen der vielen Bäume, womit es bestanden ist und der üppigen Saatfelder mit dem Epithet el-Chadhrâ, die Grüne, aus. Er bestimmt die Nordgrenze durch eine Linie, die am Rothen Meer bei Kodommol (Br. 17⁰ 32′) anfängt, den Serât übersteigt und über die Kanäle von Gorasch, über Kutna an der Pilgerstrasse, über Tethlîth, und Hoǵeira in östlicher Richtung fortläuft. Soweit sind auch andere Geographen, namentlich Bekri, mit ihm einverstanden und die Begrenzung beruht auf ethnographischer Grund-

---

1) **Ptolemäus heisst in der arabischen Version (vgl. Hamdâni S. 7) das** vierte Klima, das Klima von Babel. Das hat einem patriotisch gesinnten Unterthan der Sassaniden Anlass gegeben, das damalige Perserreich mit dem Klima von Babel zu identificiren und die übrigen sechs Klimata so zu gruppiren, dass sie um das vierte, das Perserreich, herumliegen. Klima 1 ist Indien, Klima 2 Ḥiǵaz und Jemen, Klima 3 Aegypten, Klima 5 das römische bezw. byzantinische Reich, Klima 6 Gog und Magog, Klima 7 China. Die Theorie, wovon Hamdâni S. 6 fernere Einzelheiten mittheilt, wurde dem Hermes zugeschrieben und hat auch bei Mas'ûdi und andern 'Irâqern Anklang gefunden: sie erwähnen mit Stolz, dass ihre Heimath Babel das vierte Klima und das Reich der Mitte sei.

lage, die mit klimatischen Verhältnissen im Zusammenhang steht. Geht man von Hogeira in der gedachten Richtung vorwärts, so kommt man in das grosse Sandmeer und das bildet hier die natürliche Ostgrenze Jemens. Statt die Sache so anzusehen, lässt sich der gelehrte Hamdâni durch die Klimatheorie, vielleicht auch durch etymologische, mathematisch-geographische Rücksichten dazu verleiten, zu erklären, Jemen (d. h. der Süden), sei der ganze südliche Theil der Halbinsel von Meer zu Meer. Seine Grenzlinie läuft daher dem Parallelkreise, den er aber nicht richtig zu ziehen versteht, entlang bis zum südlichen Ende von ʿOmân, so dass Râs el-Ḥadd [1]) (in Br. 22° 33′) noch zu Jemen gehört. Auf diese Weise kommen drei Viertel des Sandmeeres und das öde Mahritis zum „grünen“ Jemen, und das Kulturland bildet nur einen kleinen Theil desselben.

Sehr unklar ist das Bild, das sich Hamdâni vom nordwestlichen Winkel der arabischen Halbinsel machte. Er sagt S. 170: Die Beli besitzen ein Gebiet in Schaghb und in Badan zwischen Teimâ und Medîna. Burton hat die Ruinen dieser zwei Städte, von denen die letztere schon in einer assyrischen Inschrift und später von Plinius und Ptolemäus genannt wird, im Lande Midian gefunden. Müller B., 2. S. 179 macht auf die Stelle des Jacut aufmerksam, nach welcher Schaghb in Wâdi el-Qorâ gelegen ist. Es können zwei verschiedene Städte den Namen Schaghb gehabt haben. Die Verbindung mit Badan jedoch spricht dafür, dass Hamdâni sich geirrt habe. Ferner war die Kenntniss der meisten ʿirâqischen Geographen von diesem Theile Arabiens so mangelhaft, dass Jacuts Autorität kein Gewicht hat. Musste doch das für die Geographie von Nordwestarabien so wichtige Wâdi Ḥamdh, warten, bis es von Doughty und Burton entdeckt wurde.

Geographen von Fach, wie Ibn Ḥauqal, Moqaddesi, Abulfeda u. s. w. behandeln die Geographie Arabiens wie die anderer Länder, und das einschlägige Kapitel hat Aehnlichkeit mit unsern Handbüchern der Geographie. Mit ganz andern Augen sehen die Landeskinder ihre Steppen und Wüsteneien an. Sie sind die Arena ihrer Thätigkeit und das Asyl, wo sie vor den Verfolgungen der Kulturmenschen Sicherheit suchen und finden: denn wie Ibn Chaldûn bemerkt, weiss der Beduine in den trostlosen Einöden Bescheid, in denen der ansässige Mensch rath- und thatlos dasteht [2]). In

1) Das in der Schifffahrt so wichtige Râs el-Ḥadd hiess bei den Alten Korodamon. Captain S. B. Miles schrieb mir von Masqâṭ, 30. Jan. 1876, über den Ursprung dieser Bezeichnung: I take Korodamon to be no other than Khôr Yerâmah by which name the large lagoon on the south western side of Râs el-Ḥadd is known. Here the Baghlas congregate on the commencement of the N. E. Mansoon before getting out to Zanzibar etc., and it is a much more familiar name in the mouth of Arab seamen than Râs el-Ḥadd.

2) Im Kampfe mit ihres Gleichen flüchtet sich die schwächere Partei mit ihren Herden und Familien auf Berge. Den Streifzügen des Moḥammed ist es oft passirt, dass sie, wenn sie ein Beduinenlager ausrauben wollten, es ver-

grossen Wanderungen, bezw. in Auswanderungen, sind die Rowwâd, welche Wasserplätze und Lagerplätze suchen, die eigentlichen Führer des Stammes. So verhielt es sich in der Wanderung der Ghassâniden, in der der Qodha'iten u. s. w. Ich möchte den Bibelerklärern empfehlen von diesem Standpunkt die Stellung des Keniters Caleb, der wahrscheinlich nur ein Ḥalîf des Stammes Juda war, anzusehen; vielleicht kommen sie zu einer befriedigenden Erklärung. Doughty spricht mit Bewunderung von dem Ortssinn der Beduinen und der in Kischm stationierte Schiffskapitän sprach mit ebenso grosser Bewunderung von der Kenntniss des Meeres seitens arabischer Schiffer. Dieser Ortssinn ist ihnen, wie Wanderthieren, angeboren, das Geschäft aber will geübt und gelernt werden. Dem Beduinen sind in der Physiognomie der monotonen Steppen ein phantastisch aussehender Fels oder Stein und der Wechsel der Wüstenkräuter ebenso interessant, wie das „Warzerl im G'sicht und das Grüberl im Kinn" seiner Geliebten, er weiss sich darnach zu orientiren. Hervorragende Züge, seien es Wasserplätze, seien es Oasen mit ihren Palmen oder nur bizarre Felsengebirge, erwecken in ihm eine poetische Stimmung und die rothe Nase des Aǵâgebirges wurde sogar angebetet. Es hat sich daher in Arabien eine eigenthümliche Species von Poesie entwickelt, die wir zu Ehren des Dionysius Periegetes, der eine Geographie in Hexametern verfasste, die periegetische heissen können. Hamdâni macht auf diese Erscheinung aufmerksam und sagt, dass unter den Beduinen Gedichte über ihre Wohnsitze und Wege überaus zahlreich seien, dass sich einige auf einzelne Regionen beschränken, andere auf das ganze Land beziehen, dass sie aber nur lokale Verbreitung haben. Er theilt einige Proben mit. Eine davon ist die Radâ'ische Arǵûza, in welcher in 127 Strophen die Pilgerstrasse und das Land, durch welches sie läuft von Radâ' bis Mekka, beschrieben wird. Hamdâni kannte andere Versuche dieser Art. Einer beschrieb die Baṣra-Mekka-Strasse, zwei andere waren auch der Radâ'-San'â-Mekka-Strasse gewidmet: und

lassen und die Hirten auf eine benachbarte Höhe geflüchtet fanden. Mächtige Stämme suchen sich in der Regel eines Gebirges zu bemächtigen, von wo aus sie ihre Streifzüge unternehmen, und wohin sie sich im Falle eines Angriffes von einer mächtigen Coalition zurückziehen können. Solche Berge sind für sie wie Burgen. Die im Heroen-Zeitalter berühmteste Burg dieser Art war Ǵebele, in unserer Zeit Rî'a 'Aḳda bei Ḥâil, wovon Doughty I, 815—6 berichtet, und 300 Jahre v. Chr. war die nachmalige Stadt Petra weiter nichts als eine solche Zufluchtsstätte der damals noch nomadisirenden Nabatäer. Doughty I, 418 sagt, dass die Ḥarrat es-Sŷdenyin nach einem Nomadenstamm, und dieser nach einem in der Tihâma in geringer Entfernung von Weǵh gelegenen Berge benannt wird. Dieser Bericht wird bestätigt von Ptolemäus, dessen Sydeni an der Küste von Weǵh wohnten. Doughty fährt fort: „The beginnings of any nomad kindred, tribe, or nation, they commonly fetch from some mountain, though it may now lie far distant from them; — so even the Kaḥṭân, the noblest blood of the South Arabians, from a mountain in el-'Asîr". So auch in unserer Zeit die Schammar westlich vom Euphrat, und in älterer Zeit die Madḥig.

von den letztern war einer das Geisteskind eines der Abnâ. Der Versuch, den Hamdâni für den gelungensten hält und den er mit einem Commentar versehen und seiner Geographie als Anhang beigefügt hat, ist zwar das Kind der Muse eines National-Arabers, es würde aber dem Hamdâni ohne den Beistand eines der Abnâ, der die ganze Argûza auswendig wusste, unmöglich gewesen sein, den Text in seiner Reinheit herzustellen. Das Auswendiglernen geschah wie folgt. Der Dichter sagte je zehn Verse seinem Schüler so oft vor, bis er sie dem Gedächtniss eingeprägt hatte, am nächsten Tag wurde dasselbe Verfahren wiederholt bis zu Ende des Gedichtes. Aus diesem Beispiele ersehen wir, wie Gedichte fortgepflanzt wurden und dass أَنشد in Bezug auf Poesien dieselbe Bedeutung hat wie روى in der Traditionswissenschaft.

Ein beliebtes Thema der periegetischen Poesie sind die Wanderungen der arabischen Stämme. Von den Proben, die Hamdâni in sein Buch aufgenommen hat, sind die Verse über die Wanderungen und die Zerstreuung der Azditen, bezw. Ghassâniten (S. 200 ff.), desswegen zu beachten, weil es sich auf den ersten Blick herausstellt, dass diese Machwerke muslimischer Dichterlinge ebenso ohne historischen und poetischen, wie ohne geographischen Werth sind. Es werden die Azditen von 'Omân, die schon in alter Zeit Seefahrer waren, die Azd-Schanuâ, ein Gebirgsvolk auf dem Serât, die Lachmiten und jeder andere arabische Stamm, dessen Name die Verseschmiede gehört hatten, alle in einen Topf geworfen. Von den Wanderungen der Ghassân wissen sie nichts zu berichten als die nachweisbar aus dem Korân entsprungenen Märchen und die geographische Weisheit gipfelt in Ortsbestimmungen wie folgende: Die Kelbiten besitzen alles Land zwischen dem Sandfelde 'Âliǵ und der Vulkanischen Region Raglâ im Gebiete von Tadmor.

Eine überraschende Erscheinung im Gebiete der periegetischen Poesie ist die Beschreibung von Regengüssen und der Wirkung, die sie in verschiedenen Orten hervorrufen. Hamdâni, S. 214, theilt eine interessante Probe mit: Es herrschte grosse Dürre in ganz Arabien und Mensch und Vieh starben vor Hunger, man schickte von allen Enden Arabiens Deputationen nach Mekka, um von Gott Regen zu erflehen. Die Aufzählung der Orte, welche der Wohlthat des von Gott gesandten Regens theilhaft wurden, bildet das Thema von zwei Qaṣîden, wovon die eine ein Catalog von Ortsnamen in Südarabien, die andere, die einen andern Verfasser hat, von solchen in Nordarabien ist. Auch Dichter von Fach, wie Imrûl-Qais, haben es nicht verschmäht, einen Wolkenbruch zu beschreiben, um Anlass zu finden durch die Aufzählung geographischer Namen Effect zu machen.

Es gab in Arabien fahrende Meistersänger. Von einem derselben, A'scha, citirt Hamdâni S. 224 den Vers: Durchstreift habe ich, um Geld zu verdienen, die Weltgegenden: 'Omân und Emessa und

auch Jerusalem. Besucht habe ich den Negus in seiner Residenz und das Land der Nabatäer und das Land der Perser, ferner Neǵrân, dann den Sarw der Ḥimjariten. Welchem Reiseziel habe ich nicht nachgestrebt? Darnach ging ich bis Ḥadhramût. Ich habe also das Verlangen meiner Seele befriedigt. Seite 66 erzählt Hamdâni von A'scha, dass er sich oft beim Herbsten in Athâfit aufgehalten habe und dass er daselbst eine Kelter hatte, in der er aus ihm von den Leuten geschenkten Trauben Wein presste. Er sang: Mir ist Athâfit lieb zur Zeit der Traubenlese, zur Zeit des Kelterns des Weines. Die arabischen Minnesänger waren fahrende Raubritter, und der Reiz, den das Wanderleben für sie hatte, findet seinen Ausdruck in der Form, die sie ihren Liebesseufzern, die unvermeidlich das Exordium einer Qaṣîde bilden, geben: der Dichter zählt ein halbes Dutzend Namen von Lagerplätzen auf, in denen er seine Laura zu finden hoffte, wohin er aber immer zu spät kam. Dergleichen pastorale Präludien, ebenso wie die Beschreibungen von Regengüssen sind conventionelle Poesie und enthalten nicht viel mehr geographische als historische Wahrheit.

Diese Bemerkungen sollen dazu dienen, auf eine viel zu wenig beachtete Seite des arabischen Geistes und auf das Wesen der specialisirenden Geographie der Arabia deserta aufmerksam zu machen. Sie ist nicht von Geographen, sondern von den Grammatikern bearbeitet worden und trägt das Gepräge der beschränktesten scholastischen Auffassung der Thatsachen. Die Minnesänger, besonders Imrûl-Qais, galten als die vornehmsten Quellen des geographischen Wissens. Folgende Stelle aus Jacut 1, 394 giebt uns ein Bild von der Erbärmlichkeit dieser sehr gelehrten, aber geistig verkrüppelten Herrn: Sokkari erzählt, es wurde ein antiker Scheich (شيخ قديم d. h. ein Nomadenhäuptling aus alten Zeiten) über die Wasserplätze der Beduinen vernommen, und man fragte ihn auch: Hast du das Tûdhiḥ, das Imrûl-Qais erwähnt, gefunden? Er antwortete: ei bei Gott. Ich kam in einer dunkeln Nacht dahin und stand über seinem Brunnen. Bis auf den heutigen Tag ist es also nicht gesehen worden. Jacut macht die scharfsinnige Bemerkung dazu, dass dieses nicht das bekannte Tûdhiḥ in Jemâma sei, sondern im Neǵd, nicht weit von Immara, einer Station an der Baṣra-Mekkastrasse, liege. Ich habe in ZDMG. 42, 339 nachgewiesen, dass dieses zweite, bei Immara gelegene Tûdhiḥ, einer falschen Leseart (man las إمّرة für إمرأة) seinen Ursprung verdanke. Hamdâni, obwohl ein Landeskind, war um kein Haar besser als die gelehrten Herren von Baṣra, Kûfa und Baghdâd. Seite 104 giebt er zwar zu, dass das Tûdhiḥ des Imrûl-Qais auf dem Bergrücken Qarqarâ, also in Jemâma, liege, aber auch für ihn sind die klassischen Dichter, Tufeil, Ḥuṭaja, Nâbigha, Dzû-Rumma, Abû Dawûd Ijâdi, besonders aber Imrûl-Qais eine untrügliche Quelle

des Wissens und er geht so weit, dass er, wie Müller zu den betreffenden Stellen bemerkt, die in ihren Gedichten vorkommenden Namen einfach excerpirt, ohne sich um die Lage derselben zu kümmern.

Hamdâni[1]) hat, wie Jacut, Bekri und andere Compilatoren aus der Schule der Grammatiker, Berichte über Landestheile, die er nicht selbst gesehen hat, so wiedergegeben, wie er sie erhalten hat, ohne sie zu combiniren oder zu vergleichen. So werden Seite 102 die Orte in Jemâma von unten nach oben: Seite 139 nach einem andern Berichte durcheinander aufgezählt. Der Vergleich der verschiedenen Berichte über ein und denselben Landestheil wird durch Müller's mit grosser Sorgfalt hergestellte Indices sehr erleichtert und ist in manchen Fällen lohnend, in andern nicht: denn in allen Berichten finden wir nicht viel mehr als eine Anzahl nackter Ortsnamen, die manchmal so zusammengestellt sind, dass es zweifelhaft ist, ob Hamdâni selber sich zurecht finden konnte.

1) Die Grammatiker erkennen den Hamdâni als einen ihrer hervorragenden Fachgenossen an und räumen ihm eine Stelle ein in den Tabaqâtulnohât. Eine biogr. Notiz erscheint daher in Flügel's Gramm. Schulen S. 220.

Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore.

Von

Dr. C. Snouck Hurgronje.

In einigen Besprechungen meines „Mekka" äussert sich ein gewisses Erstaunen darüber, dass ich so zu sagen der Sklavenjagd und dem Sklavenhandel das Wort geredet habe. Ich hatte dies nicht anders erwartet und machte mich S. XVII der Vorrede des zweiten Bandes bereits darauf gefasst, dass mancher Recensent mich anlässlich des Band II, S. 11 ff. über die Sklaverei Gesagten missverstehen werde, zumal gerade zur Zeit, als mein Buch erschien, ein heftiges Antisklavereifieber in Europa epidemisch war.

Es konnte zwar gewissenhaften Lesern nicht schwer werden, einzusehen, dass ich die Sklaverei mit keinem Worte vertheidigt habe, geschweige denn die Menschenjagd; aber wenn einmal der Fanatismus über die Geister Herrschaft gewonnen hat, werden die Ansichten auf ihre Handelsmarke hin geprüft und gilt ihr Werth als nebensächlich.

Es lohnt sich nicht, das damals von mir ausgeprochene Urtheil noch einmal zu begründen, da ich dem a. a. O. Ausgeführten kaum Wesentliches hinzufügen könnte. Die gegenwärtigen Verhältnisse, wie sie mir aus zuverlässigen Quellen bekannt geworden sind, habe ich auseinandergesetzt, und das Ergebniss war hauptsächlich Folgendes:

1. Die Sklavenjagd in Afrika lässt sich nicht direkt durch plötzliche Gewaltmaassregeln, sondern nur indirekt durch die Vorbereitung neuer Kulturzustände im dunkeln Welttheil allmählich abschaffen.

2. Die Sklaverei in muhammedanischen Ländern, ein uraltes, einstweilen unabweislichen Bedürfnissen entsprechendes Institut, ist gleichfalls nicht durch Dekrete abzuschaffen, und ausserdem gereicht sie, vom socialen Gesichtspunkte betrachtet, den Negern zu geringerem Nachtheil als die Ausbeutung daheim durch Europäer.

3. Das Auftreten europäischer „Kulturpioniere" in Afrika nimmt denselben sowie ihren Auftraggebern jedes Recht, alle Welt gegen

die Sklavenjäger zu hetzen, und einem unkundigen Publikum die Sache so darzustellen, als wäre dem Glück der Neger vor allen Dingen mit möglichst schneller Ausrottung der Sklavenhändler zu dienen.

4. Die heutige Antisklavereimanie ist beim grossen Publikum eine ehrlich gemeinte Einfalt, bei den Leitern vielfach das Mittel um politische Zwecke zu erreichen. Einmal wird sich die gebildete Welt der Thorheit schämen.

Sehr weit bin ich davon entfernt, das Uebel der Sklavenjagd zu verkennen, wenngleich ich weiss, dass manchmal tendenziös übertriebene Erzählungen darüber in Europa in Umlauf gesetzt werden; aber ebensowenig wird man in Abrede stellen können, dass der modernen europäischen Gesellschaft schreckliche sociale Missstände anhaften. Wer nun trotz des Pauperismus in Europa nicht den Krieg auf Leben und Tod gegen die Besitzer predigt, der soll auch in der Sklavereifrage ruhig erwägen statt blindem Fanatismus zu huldigen.

Seitdem mein Werk und die Besprechungen desselben erschienen, sind über die Heldenthaten Stanley's, Barttelott's u. s. w. sowie über die Wirthschaft der Italiener in Abessinien Berichte mitgetheilt, die jedenfalls die Besonnenen zu abermaliger Ueberlegung angeregt haben dürften. Meinerseits will ich jenem neuen Material ein merkwürdiges Dokument über die Sklaveneinfuhr in britisches Gebiet im „extrême Orient“ hinzufügen. Ich meine die Einfuhr chinesischer Sklavinnen (zum Konkubinat und zur Prostitution) in Singapore.

Singapore ist bekanntlich ein Stapelort chinesischer Kulis für die Plantagen ringsum liegender Länder. Kaum jemand wird leugnen, dass beim Kulihandel mancherlei Missbräuche vorkommen, welche die sogenannte Freiheit der angeworbenen Chinesen auf das geringste Maass zurückführen, und wer die Verhältnisse kennt, wird es den mit der Beschützung der importirten Arbeiter betrauten Beamten nicht allzu übel nehmen, dass sie manchen Dingen gegenüber beide Augen zudrücken.

Wer aber zu wissen behauptet, dass trotz aller die Kontrakte regelnden Gesetze und trotz des amtlichen Schutzes in Singapore regelmässig chinesische Mädchen verkauft werden um, sei es im Bordell dem Weibermangel Singapore's abzuhelfen, sei es Malaien, Arabern, Chinesen oder auch Europäern als Konkubinen zu dienen, der dürfte auf entschiedenen Widerspruch stossen, ob er gleich eine Schaar von Zeugen anführen könnte.

Gegen das von mir anzuführende Zeugniss wird aber kein Sachkundiger etwas einwenden können. Es ist dies eine Anfrage um ein gesetzeskundiges Gutachten, welche ein frommer, in Singapore ansässiger Araber vor einigen Jahren an einen gelehrten Landsmann in Batavia richtete. Ich besitze sowohl die Antwort, ein recht ausführliches Fetwa, wie die Anfrage, aber letztere interessirt

uns hier am meisten, weil sie in unzweideutiger Weise den besagten Handel in Sklavinnen (und Sklaven) bezeugt. Darum werde ich die Frage in ursprünglicher Fassung (ohne die jedem Kundigen auffallenden Sprachfehler zu verbessern) mit Uebersetzung mittheilen, dagegen von der Antwort nur einen Auszug geben.

مسئلة ما قولكم رضى الله عنكم فى بنت الشينة وابناءهم المجلوبين من ارضهم فيبيعونهم الشينة فى سنقفوره وغيرها باوراق من الكنتور فى صورة الخدامين والبايعون منهم عالمون بانّ من اخذهم من المسلمين يدخلهم الاسلام فما حكمهم هل يصيرون ارقا اذا اخذ منهم مسلم بما ذكر وهل يجوز التسرى ببناتهم وهل يكون التسرى قبل الاسلام او بعده وهل يصح اسلامهم قبل البلوغ فان قلتم لا يصيرون ارقا بالاخذ المذكور فهل لمن وقعت منهن تحت يده بما ذكر هل له ان يدخلها الاسلام قبل البلوغ فيتزوجها ام لا يصح اسلامها الّا بعد البلوغ افيدونا بنصوص ائمتنا الشافعية فى ذلك اثابكم الله امين

Frage.

Was ist Euer Ausspruch (Gott habe an Euch Gefallen!) in Bezug auf die aus ihrem Lande als Sklaven entführten[1]) chinesischen Mädchen und Knaben[2]), welche die Chinesen in Singapore und anderswo verkaufen mittels Zetteln vom Amt[3]), in welchen von (freien) Dienern die Rede ist? Den Verkäufern ist bekannt, dass Muhammedaner, welche solche Diener kaufen, sie dem Islam einverleiben. Was lehrt in Bezug auf diese das heilige Gesetz, d. h.

1. Werden sie (gesetzlich) Sklaven, wenn ein Muhammedaner sie in der angegebenen Weise erwirbt?
2. Darf man die Weiber als Konkubinen benutzen?
3. Fängt im bejahenden Fall das Recht zum Kon-

---

1) جلب ist bekanntlich der terminus technicus für das Gewerbe der Sklavenjäger.

2) Hieraus ersieht man, dass auch die männlichen Chinesen, die nach Singapore ausgeführt werden, wenigstens theilweise von denen, die nicht durch den amtlichen Sprachgebrauch gebunden sind, als Sklaven bezeichnet werden.

3) Hier ist natürlich das Amt zur Beschützung der fremden Kulis gemeint (كنتور = Holländ. kantoor, Comptoir).

kubinat vor, oder erst nach der Bekehrung der Sklavin zum Islam an?

4. Ist ihre Bekehrung giltig, auch wenn sie die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben?

5. Sollten sie gesetzlich nicht zu Sklaven werden, darf dann derjenige, in dessen Hand ein solches Weib in der beschriebenen Weise geräth, sie vor der Geschlechtsreife dem Islam einverleiben, um sie dann heirathen zu können, oder ist ihre Bekehrung erst nach Erreichung der Geschlechtsreife giltig?

Belehrt uns durch Mittheilung der autoritativen Aussagen unserer schafi'itischen Imame über die erwähnten Fragen. Gott lohne es Euch, Amen!

Die Antwort zerfällt in vier Abschnitte:

1. Ueber die Frage der gesetzlichen Entstehung des Sklavenstandes. Der Mufti theilt diesbezüglich mit, was alle Fiqhbücher darüber enthalten, und erinnert daran, dass von Sklaven, die den Muhammedanern durch Raub oder Entführung in die Hände gerathen sind, ebensowohl das gesetzliche Fünftel zu entrichten sei, als von im heiligen Kriege erbeuteten.

2. Ueber die gesetzliche Weise, zum Eigenthum von Sklaven zu gelangen. Diese Legalität ist nur dann durch die Entrichtung des Fünftels bedingt, wenn feststeht, dass der erste Erwerber des Sklaven Muhammedaner war. War dies nicht der Fall, oder ist die Sache ungewiss, so gilt die Bedingung nicht.

Vom Vater kann man das Kind nicht kaufen, wenn er gleich Kâfir ist, denn ihm fehlt das Eigenthumsrecht. Jedoch kann man sich dadurch helfen, dass man dem Kontrakt einen andern Namen beilegt [1]). Man kauft den Knaben nicht, sondern bemächtigt sich desselben (استيلاء), und der Vater empfängt nicht den Kaufpreis, sondern eine Belohnung dafür, dass er die Bemächtigung ermöglichte (تمكين). Dass der Bruder den Bruder besitzt, ist durch das Fiqh nicht ausgeschlossen, der Kauf eines Sklaven von dessen Bruder also möglich. Im erstgenannten Falle wäre das Fünftel zu entrichten, im zweiten nicht.

3. Ueber die Giltigkeit der Bekehrung eines Sklaven. Kinder, die vor Erreichung der Geschlechtsreife zu Sklaven werden, sind nur dann als Muhammedaner zu betrachten,

1) Dies ist bekanntlich ein ganz gewöhnliches Umgehungsverfahren, wenn fromme Leute Sachen kaufen oder verkaufen, die entweder ihrem Wesen nach keine Gegenstände des Kaufkontraktes sein dürfen (Hunde, Musikinstrumente u. s. w.) oder die dem Handelsverkehr entzogen sind (Waqfgüter); vergl. z. B. „Mekka“, Bd. I, S. 165 und Anm.

wenn der erste Eigenthümer Muslim war, und zwar auch in dem Falle nicht, wenn sie zusammen mit ihren Eltern erbeutet wurden, da sie dann in Bezug auf die Religion den Eltern gleichgestellt werden.

In allen anderen Fällen können sie nur durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses Muhammedaner werden, und letzteres ist nur dann giltig, wenn die betreffende Person erwachsen ist. Ueber die Giltigkeit der freiwilligen Bekehrung eines Kindes bei Allah schweigt das Fiqh; im Diesseits (فى احكام الدنيا) hat eine solche keinerlei gesetzliche Folgen.

4. Ueber das gesetzliche Konkubinat. Das Konkubinat ist nur dann gesetzlich erlaubt, wenn man durch einen gesetzlichen Kontrakt die Sklavin erworben hat und dieselbe Muhammedanerin ist, denn mit Ungläubigen „ohne Buch“ ist das Konkubinat überhaupt unerlaubt, und die Kitâbî's unserer Zeit gehören ausnahmlos zu den مبدّلة, den اهل التحريف, d. h. den Leuten mit gefälschten Offenbarungsbüchern, sind also jenen andern gleichzustellen.

Die Ehe mit einer Minderjährigen ist im Islam möglich, wenn der Vater oder der Grossvater des Mädchens als Walî fungirt. Dieser Fall ist aber bei den chinesischen Mädchen, von welchen hier die Rede ist, selbstverständlich ausgeschlossen.

Der Gelehrte, den ein frommer Freund um dieses Fetwa anging, hat also rein objektiv die gesetzlichen Bestimmungen dargelegt, wie es unser einer bei einiger Uebung im Gebrauche der Tuḥfah, Nihâjah u. s. w. auch thun könnte. Ueberhaupt findet der in den Fiqhbüchern leidlich Bewanderte nur selten etwas Neues in den modernen Fetwa's und interessiren ihn daran nur die grossen Anstrengungen mancher Gelehrten, den Wortlaut des Gesetzes mit den Erfordernissen des heutigen Lebens ein wenig in Einklang zu bringen.

Dagegen haben die Fragen, welche den Gelehrten unterbreitet werden, die interessante Seite, dass sie uns in die Wirklichkeit des heutigen muhammedanischen Lebens versetzen [1]), uns in die Schwierigkeiten einführen, welche die heutigen socialen und politischen Verhältnisse frommen Gläubigen erzeugen. Denn solche Fragen sind nicht müssig, sie werden nicht durch kasuistische Liebhaberei diktirt, beziehen sich auch meistens nicht auf Ausnahmefälle, sondern auf herrschende Zustände, über deren Gesetzlichkeit bei gläubigen Laien Zweifel aufkommt.

Auch wenn wir es nicht aus anderweitigen Quellen wüssten, wären wir berechtigt, aus der Frage des Arabers von Singapore zu entnehmen:

1) Vergl. „Mekka“, Bd. II, S. 245 und Anm.

1. Dass in Singapore heutzutage regelmässig mit chinesischen Sklaven Handel getrieben wird und es den Händlern unschwer gelingt, den vom Amt zur Beschützung der importirten Arbeiter erforderten Formalitäten zu genügen.

2. Dass zu der in Singapore eingeführten lebendigen Waare Chinesen beider Geschlechter gehören, und zwar auch solche, welche die Geschlechtsreife noch nicht erreicht haben.

3. Dass chinesische Sklaven von ihren muhammedanischen Eigenthümern dem Islam einverleibt und die Mädchen, minderjährige sowie erwachsene, zum Konkubinat genöthigt werden.

Aus dem zuletzt Gesagten schliesse man nicht, dass in Singapore nur Muhammedaner Sklavenbesitzer seien; wir beschränken uns auf die Erwähnung derjenigen Thatsachen, welche die Frage veranlassten, und in der Frage selbst werden übrigens als Sklavenhändler bloss Chinesen, also Nicht-Muhammedaner, genannt.

Sehr viele, wenn nicht die meisten Muhammedaner sind in solchen Fällen weniger gewissenhaft als der Sèjjid, der erst genaue Aufklärung über die Gesetzlichkeit solcher Verhältnisse einziehen zu müssen glaubte; die Mehrzahl hält das Erwünschte für erlaubt, bis eine Autorität im entgegengesetzten Sinne entschieden hat. Auch giebt es Leute, die bei gefügigen Mufti's Auskunft einziehen, welche das Gesetz in einigermaassen zweifelhaften Fällen nach dem Wunsche des Anfragenden erklären, oder vielmehr ein paar Texte ausfindig machen, welche an und für sich betrachtet dem nicht allzu genauen Gewissen die verlangte Ruhe gewähren.

Aber auch abgesehen von solchen, die sich gar nicht oder nur der Form nach um den Wortlaut des Gesetzes kümmern, fehlt es den Muslimen nicht an Mitteln und Wegen, Verhältnisse wie die eben berührten gewissermassen zu legalisiren.

Unser frommer Sèjjid bittet um Mittheilung der „Aussagen unserer schafi'itischen Imame", und diese vertreten in den Sklavereifragen meistentheils die strengeren Ansichten. Nun sind aber in Singapore auch andere Schulen der Gesetzeskunde (Maḏhab's) vertreten, und, was noch wichtiger ist, es steht dem Schafi'iten frei, in einzelnen gesetzlichen Fragen durch „Taqlîd" einem andern Ritus zu folgen. Zwar muss der schafi'itische Richter sein Urtheil ausschliesslich nach den am besten beglaubigten schafi'itischen Autoritäten fällen, aber der Einzelne kann sich durch das eben bezeichnete Taqlîd mancher Schwierigkeit entziehen, welche sein eigener Ritus ihm sonst erzeugen würde. Da der Sklavenhandel im englischen Freihafen formell im Geheimen betrieben wird, werden Rechtsfragen, die sich aus solchen Handelsgeschäften ergeben, keinem Richter unterbreitet, sondern durch Schiedsmänner oder andere Vergleichsmittel entschieden; beide Parteien haben ihr Interesse dabei, solche Streitigkeiten ruhig beizulegen. Auch fromme Schafi'iten können also ohne Skrupel die bequemeren Bestimmungen anderer Riten über die Sklavenerwerbung befolgen.

Ein Beispiel beleuchtet am besten, wie das Taqlîd auch in Singapore angewandt wird. Der schafi'itische Ritus verbietet die Ehe eines Muhammedaners mit einem Weibe, das sich zu einer vom Islam anerkannten, aber abrogirten Religion bekennt, aus dem Grunde, weil alle Kitâbs ausser dem Qur'ân als gefälscht betrachtet werden. Die Ḥanafiten sind in diesem Punkte weniger rigorös und gestatten die Ehe muhammedanischer Männer mit Christinnen und Jüdinnen nach wie vor. Nun giebt es in Singapore ganz orthodoxe Schafi'iten, die sich mittels Taqlîd mit Engländerinnen verheirathet haben.

Aus alledem entnehme man, dass auch nach Bekanntwerden des Fetwa, dessen Inhalt wir oben wiedergaben, frommen Muhammedanern, sogar Schafi'iten, in Singapore der Weg zum Kaufe chinesischer Sklaven und zum Konkubinat mit chinesischen, sogar minderjährigen, Mädchen offensteht.

Während meines Aufenthaltes in Mekka constatirte ich, dass gar nicht selten aus Singapore chinesische Sklavinnen in die heilige Stadt importirt werden.

Dem oben Angeführten liesse sich mancherlei hinzufügen. Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde die Aufmerksamkeit des Publikums auf eine ganze Sklavenkolonie auf der Insel Cocob gelenkt; die Insel gehört dem Radja von Djohor, welcher seinerseits unter englischem Schutze steht. Die Sklaven waren Eingeborene von Niederländisch-Indien, welche zur Wallfahrt nach Mekka gereist waren; in Arabien waren ihre Geldmittel erschöpft und konnten sie sich sogar keine Fahrkarte für die Heimreise kaufen.

Ein arabischer Plantagenbesitzer gewährte solchen Leuten auf seinen eigenen Schiffen Ueberfahrt nach Singapore unter der Bedingung, dass je acht bis zehn der Hülfsbedürftigen sich solidarisch verbänden, den sehr hoch berechneten Preis der Fahrt ihres Klubs zu zahlen; wenn nicht gleich nach der Ankunft in Singapore reichere Verwandte ihnen zur verlangten Summe verhelfen sollten, so hätten sie mit ihrer Arbeit auf den Plantagen von Cocob Zahlung zu leisten.

Fast keiner von ihnen war je zur Baarzahlung im Stande, und da jedes Mitglied eines Klubs für die ganze Schuld der acht oder zehn Leute persönlich haftbar war, wurden nahezu alle Pilger, die in Djiddah derartige Kontrakte eingingen (oft theilte man ihnen übrigens den Inhalt des Kontraktes nur sehr unvollständig mit) regelmässig nach Cocob befördert. Während des Aufenthaltes in Singapore hielt man sie förmlich gefangen.

Auf den Plantagen nahm ihre Schuld durch eine eigenthümliche Zinsenrechnung und mancherlei Abzüge, welche ihr Lohn zu erleiden hatte, eher zu als ab, kurz, es war eine förmliche Sklaverei ohne Aussicht auf Freilassung. Diesen Uebelständen wirklich ab-

zuhelfen, haben die englischen Autoritäten in den Straits-Settlements damals, und soviel ich erfahren habe, auch bis jetzt noch nicht vermocht.

—

Die Erwähnung der besprochenen Thatsachen soll das von mir mitgetheilte arabische Dokument erläutern und ist gar nicht als Vorwurf gegen das an der Spitze der Antisklavereibewegung stehende Volk gemeint; die Ehrlichkeit der Vereine für die Neger-emancipation bezweifle ich nicht im geringsten.

Wenn man aber den Sklavenhandel in Singapore kennt, die wahre Bedeutung der Pionierarbeit Stanley's c. s. hat schätzen lernen, wenn man weiss, dass die Antisklavereijagd im rothen Meere und südlich, nach dem Eingeständniss aller, mit den lokalen Verhältnissen bekannten unparteiischen Leute, ein lächerlicher Schwindel ist, so wird man jedenfalls dem in Europa herrschenden Anti-sklavereifieber gegenüber etwas Nüchternheit nicht übel angebracht finden können.

Batavia, 17. Juni 1891.

Aus dem Geistesleben persischer Frauen.

Von

H. Vambéry.

Unter den jüngst in meinen Besitz gelangten Handschriften befindet sich ein persisches Werk, das aus so manchen Rücksichten der Aufmerksamkeit der Freunde orientalischer Literatur würdig ist. Der Autor, ein Mitglied der heute in Persien regierenden Dynastie, Mahmud Každar, wie er sich selber nennt, ist im Jahre 1214 am 12. Safar (17. Juli 1799) an einem Dienstag geboren. Zwölf Jahre lang lebte er im Hause des Grossveziers und hatte während dieser Zeit im Gefolge des Königs mehrere Provinzen des Reiches besucht. Seine erste Anstellung fand er in Nihawend; später bekleidete er das Amt eines Gouverneurs auch an anderen Orten, und obwohl er zu allen Zeiten den ritterlichen Künsten, als der Uebung im Reiten und Pfeilschiessen, eifrigst oblag, hatte sich doch sein Sinn schon früh der Poesie und der poetischen Literatur zugewendet. Aus diesem Anlasse ist er zum Melik eš Šuara (Hofdichter) ernannt worden und hat in dieser Eigenschaft mit den dichterischen Werken der Mitglieder des königlichen Hauses und anderer zeitgenössischer Poeten sich beschäftigt. Sein uns vorliegendes Hauptwerk, ein grosses Manuscript in Folio, nennt er selbst مجمع محمود Mažmai Mahmud (die Miscellaneen Mahmud's), welches er in folgende Abschnitte getheilt (hat):

1) سفينة المحمود Sefinei al Mahmud, das Mahmud'sche Schiff; eine Besprechung der zeitgenössischen Poeten.

2) منتخبات المحمود Muntahabat al Mahmud, die ausgewählten Schriften Mahmud's; enthaltend die Begebenheiten und Wunder des Propheten.

3) گلشن محمود Gulšeni Mahmud, der Rosenhain Mahmud's; ein ausführlicher Bericht über die Kinder, Enkel und sonstigen Familienmitglieder des königlichen Hauses, sowie auch über ihre gegenwärtige Anstellung und ihren Aufenthalt.

4) مخزن المحمود Mahzan ul Mahmud, die Schatzkammer Mahmud's; Darstellung der Gelehrten und Edlen, sowie deren ausgezeichneter Thaten und Sitten.

5) نقل مجلس Nakli Mežlis, Gesellschaftsbericht, d. h. eine Beschreibung der Person und Dichtung der vergangenen und gegenwärtig lebenden Dichterinnen.

6) سنبلستان Sunbulistan, die Hyancinthenflur, d. h. die Sprüche geistig begabter Frauen.

7) پرورده خيال Perwerdei Chijal, Zöglinge der Phantasie, d. h. Schriften verschiedener Orte und Gesinnung, die sich auf einzelne Geschehnisse beziehen.

8) مقصود جهان Maksudi Žihan, Weltenwunsch; welches von der Bevölkerung Luristans und von Begebenheiten spricht, die sich seit der Zeit Kajumerth's bis auf unsere Tage zugetragen, namentlich die Schilderung einiger Könige Persiens und der Merkwürdigkeiten ihrer Zeit.

9) محمود نامه Mahmudnameh, die Mahmudiade, enthaltend liebliche Erzählungen, Scherze und Rathschläge.

10) نصايح المسعود Nasaih ul Mas'ud, Mas'ud'sche Mahnworte, d. h. Rathschläge an seinen Sohn Mas'ud Mirza, auch درر المحمود Durrar ul Mahmud, die Kleinodien Mahmud's genannt, in der Form von Ghazelen, Kaside's, Quatrains, Satyren u. s. w.

An diesen schliesst sich noch ein Abschnitt an, den der Autor mit بيان المحمود Bejan ul Mahmud, die Mahmud'sche Erklärung betitelt und welcher auf etwaige Rectificationen seines Gesammtwerkes Bezug hat.

Dem Plane gemäss, den der Autor sich vorgeschrieben, hätte jeder dieser Abschnitte in einzelne Unterabtheilungen zerfallen müssen, doch scheint er hier nicht mit Consequenz vorgegangen zu sein, denn wir finden nur den ersten Abschnitt in vier مجلس mežlis getheilt, von welchen *a* über die Gedichte des Königs und der Prinzen aus dem Hause Feth Ali Šah's, *b* über die Gedichte der Weziere und Gelehrten, *c* über die Dichter Irans im Allgemeinen spricht, welch' letztes Mežlis der Autor wieder in folgende مرتبه Mertebe, Klassen eintheilt: 1) die Dichter Iraks, 2) die Dichter von Fars, 3) die Dichter Chorasans, 4) die Dichter Gilans und

Tabaristans, 5) die Dichter Azerbaižans. Im Mežlis *d* giebt der Autor seine eigene Biographie mit einer überaus reichen Auswahl seiner eigenen Dichtungen.

Das Gesammtwerk Mahmud Kažar's besitzt, wie der Leser sieht, so manche interessante Theile, die einerseits auf die bisher wenig bekannten inneren Familienverhältnisse Feth Ali Šah's, andererseits auf die Regierungszeit dieses seiner Prachtliebe halber berühmten Perserkönigs ein Licht werfen. Es füllt namentlich eine bedeutende Lücke in der modernen Literaturgeschichte Persiens aus, denn obgleich das Dichten als ein Postulat der allgemeinen Bildung im moslimischen Osten betrachtet und von Jedermann gepflegt wird, so mag der Freund der persischen Literatur in der von unserem Autor gebrachten Liste doch mitunter auf einen solchen Namen stossen, der bisher ganz unbekannt gewesen. Auch mögen einzelne Dichtungen ihres Inhaltes wegen einer grösseren Beachtung werth sein.

Mich hat zur vorliegenden Arbeit zumeist jener Umstand angeregt, dass ich zum ersten Male auf eine eingehende Besprechung der literarischen Thätigkeit persischer Frauen gestossen bin. Wer längere Zeit in der moslimischen Gesellschaft Asiens gelebt, und die Scheu und ängstliche Behutsamkeit kennt, mit welcher man jede leiseste Andeutung auf die Frauenwelt im öffentlichen Leben vermeidet — indem man solche nicht nur für anstandverletzend, sondern sogar als ein Vergehen gegen die Religion betrachtet —, der wird sich gar nicht wundern, wenn meine Aufmerksamkeit im Mažmai Mahmudi sich in erster Reihe auf den die persischen Dichterinnen besprechenden Theil gelenkt hat. Soweit ich in meinem Verkehr mit den verschiedenen Ständen Persiens, namentlich während meines Aufenthaltes in Isfahan und Schiraz Gelegenheit gefunden mir einen Einblick in das Leben der persischen Frauen zu verschaffen, hat mich stets die Aufgewecktheit und Geistesfrische der Mitglieder des Enderuns in Iran besonders überrascht. So wie die Perser im Allgemeinen an Scharfsinn und Schlagfertigkeit den Arabern, Türken, Mittelasiaten und Hindustanern bedeutend überlegen sind, so kann dies auch bezüglich der Perserinnen behauptet werden. Durch die strenge Haremsitte von der Männerwelt geschieden, sind es zumeist einzelne Worte, kurze Bemerkungen und nicht selten auch ein witziges Couplet, welches, leicht hingeworfen, von ihrer geistigen Begabung Zeugniss ablegt. Es ist eine irrige Ansicht, dass die Perserinnen sich ausschliesslich mit der Lecture des Adab en Nisa (Frauenethik), kurzweg auch Kulzum Nene, nach der Auslegerin dieses Buches so genannt, beschäftigen und dass sie für die reiche Literatur ihres Landes keinen Sinn haben. Obiges Buch, eine Art Frauen-Koran, wird allerdings stark gelesen, doch hat es immer zahlreiche Frauen unter den besseren Ständen gegeben, die in der Literatur bewandert, mitunter auf dem Gebiete der Ghazel-Rubai — und Kasidedichtung mit ziemlichem Erfolge auftraten.

Die einzelnen Tezkerei eš Šuara liefern zahlreiche Beweise hiervon, und was der Hofdichter Feth Ali Šahs in seinem vorliegendem Werke berichtet, das berechtigt nur unsere diesbezügliche Annahme.

Hinsichtlich des poetischen Werthes dieser literarischen Producte dürfen wir allerdings keinen hohen Erwartungen Raum geben. Es sind die stereotypen Bilder, die üblichen Metaphern und Redensarten der Dichter zweiten und dritten Ranges, denen wir in den Compositionen der persischen Dichterinnen begegnen. Eine speciell weibliche Sinn- und Denkungsart tritt nur selten zum Vorschein, aber dennoch öfter und in einer prägnanteren Form als z. B. bei den türkischen Dichterinnen Fitnat Hanym und Leila Hanym, deren Diwan bekanntermassen für das Product jedwelchen, beliebigen türkischen Dichters genommen werden könnte, wenn uns nicht der Name an das Genus femininum erinnern würde. In der Türkei hat nur die Neuzeit in dieser Beziehung eine Veränderung hervorgerufen, deren Ausdruck sich in der kleinen Gedichtsammlung افسوس Afsus von Nigiar Hanym offenbart. Diese Dame, eine Tochter Osman Pascha's (des ehemaligen ungarischen Emigrantenhauptmanns Farkas) ist auch in der französisehen und deutschen Literatur so ziemlich bewandert, und hat einer speciell weiblichen Sinnesart sich ebenso wenig zu erwehren vermocht, als die übrigen modernen Dichter der Türkei, so z. B. Kemal Bey, Abdul Hakk Hamid Bey und namentlich Raschid Bey in Form und Gedanken sich stark dem Abendlande angelehnt haben. In Persien ist von alldem bisher noch nicht die leiseste Spur anzutreffen, und da dies am Anfang unseres Jahrhunderts noch weniger der Fall sein konnte, so gewährt uns die Dichtung der persischen Frauen einen Einblick in die zeitweilige Frauenbildung Irans, und macht uns im Allgemeinen mit einem solchen Zuge des moslimisch asiatischen Lebens vertraut, von dem bisher im Abendlande noch wenig bekannt gewesen.

Was nun den in Bezug auf die persischen Dichterinnen geschriebenen Theil des Mažmai Mahmudi anbelangt, so erzählt der Autor, dass unter der glorreichen Regierung des Feth Ali Šah die allgemeine Bildung und Aufklärung von der Männerwelt auch auf die Frauen übergegangen, und dass er demzufolge das geistige Streben und Trachten der Letzteren nicht unbeachtet lassen konnte. Er hat seine diesbezügliche Abhandlung im Jahre 1241 (1825) in Nihawend verfasst und in drei Abschnitte eingetheilt: a) die Prinzessinnen aus dem königlichen Hause, b) die Frauen des königlichen Harem, c) die Dichterinnen der iranischen Länder. Schliesslich ein Appendix über die Dichterinnen vergangener Zeiten. Wir theilen hier nur Auszüge aus den betreffenden Angaben des Dichters mit, da eine vollständige Reproduction dem Rahmen dieser Zeitschrift nicht entsprechen würde.

Erster Abschnitt.

Prinzessinnen aus dem königlichen Hause.

Helal, eine Tochter des Newab Mehdikuli Chan, die später die Frau des Grossvezir Allahjar Chan Kažar geworden, und ihre von der Haushaltung freien Stunden der Poesie gewidmet hat. Folgende Verse stammen aus ihrer Feder.

از جفایتو نازنین یارا
دود آهم گرفته صحرارا
من و گنجی و ساغر وهستی
یکسان داده ایم صحرارا
آنکه از کویتوام منع نموده همه عمر
دیدمش دوش سراغ سرکویت میکرد
میکند پیوسته نصح از عشقش ونیک
پیشتر از خیر خواهی این زمان از رشک عشق
بامیدی بسر راه ترا بنشسته
ناامیدم مکن از نیش سخن دشنمی

„Wegen des Leides, das du mir angethan, o Theurer!
Ist Flur und Feld vom Rauche meiner Liebesgluth erfüllt.
Mich, du Schatz, den Wein und die Existenz
Alles hast du nun auf offenen Markt gebracht.
Seitdem mir verboten wurde dir zu nahen,
Seitdem zu dir der Zutritt mir verboten, ist mein Auge
Unablässig auf die Spur deiner Existenz gerichtet.
Wohl verbietet des Weisen Rath deine Liebe mir,
Doch von der Leidenschaft umsomehr zur Ergebenheit angefacht
Hab' in Hoffnung auf deinem Wege ich mich niedergelassen.
O, entsage mir nicht die Gunst eines Tadelwortes."

Taïbe eine Tochter Feth Ali Šah's, unter ihren Zeitgenossen unvergleichlich in der süssen Redekunst. Sie ist eine leibliche Schwester des Fermanfermaj Hasan Ali Mirza, und hat vorzüglich in ethischen Gedichten und in Elegien sich ausgezeichnet. Sie hat auch einige Ghazels gedichtet und dem Schah vorgezeigt. Folgendes ist eines ihrer Gedichte:

گر بدرد دل من نمیرسی زتغافل
بروم زدست تو بر درده اسیر شکار
نداری فرق از جان وقت مردن
از آن ترسم ترا از من بگیرند
آخر که عیان سازد این دیده خون افشان
در دل غم هجرانت مستور نماند
طبیب آمد وعاجز شد از علاج دلم
علاج درد دلمرا مگر حبیب کند

„Wenn aus Leichtsinn du auf mein Herzensleid nicht achtest,
So will ich vor deiner Thür' als ein von dir erlegtes Wild mich legen,
Und weil selbst im Tode du meine Liebe nicht gewahrst,
So fühl' ich, dass man selbst dann mich noch von dir trennt.
Nachdem mein bluttriefendes Aug' alles geoffenbart,
So bleibt der Trennungsschmerz im Herzen wohl kaum verborgen.
Es kam der Arzt, doch seine Arznei vermochte das Herz nicht zu heilen,
Denn meinen Schmerz kann nur die Arznei der Liebe heilen.“

Melik ist eine Tochter des Newab Mohammed Taki Mirza und ihre poetischen Erzeugnisse sind mir in Buružird unter die Augen gekommen. Als Probe derselben gelte:

دیدم انشوخ بنهم عیب بری بود
این دلبر یا نه ملک یا که پری بود
در یاری تو منت کسرا نکشتم هیچ
این کار خدا بود نه در دگری بود
چونانکه ملک بنهم ملک سلطانست
شهزاده تقی بنهم ملک تاجور است

„Ich sah den Helden aller Fehler bar,
Ob er wohl ein Engel oder eine Peri ist,
Ob deiner Liebe hat mich Niemand zu Dank verpflichtet;
Es geschah nur um Gottes und niemand anderes Willen.
So wie Melik [1]) von rechtswegen dem Sultan gehört,
So ist auch Prinz Taki Eigenthum des gekrönten Fürsten.“

1) Wortspiel zu Melik in Mulk.

M a c h f i, eine Enkelin Ewrengzib's, des Kaisers von Indien, deren eigentlicher Name Z i b e n N i s a (Frauenzier) ist und die eine Gedichtsammlung von 15,000 Versen zurückgelassen, die vor 15 Jahren dem Schreiber dieses unter die Augen gekommen. Damals hatte er die Erwähnung der Frauendichter nicht für nöthig gehalten, doch ist ihm glücklicherweise Einiges im Sinne geblieben, das er nun heute verwerthen kann.

G h a z e l.

عشق اگر آید برد هوش دل فرزانه‌را
دزد دانا میکشد اول چراغ خانه‌را
آنچه ما کردیم با خود هیچ نابینا نکرد
در میان خانه گم کردیم صاحب خانه‌را
بلبل از گل بگذرد گر در چمن بیند مرا
بتپرستگی کند گر برهمن بیند مرا
دلا طواف دلی کن که کعبه مخفی است
که آن خلیل بنا کرد واین خدا خود ساخت
زبس شکسته دلم لب بخنده وا نکنم
هنوز جرسم بیدام صدا نکنم
در سخن مخفی شدم مانند بو در برگ گل
هرکه دارد میل دیدن در سخن بیند مرا
زاشنای خلقی چنان گریزانم
که دیده بر رخ آئنه نیز وا کنم

„Kommt die Liebe, so beraubt sie den Tapfersten der Sinne;
Als geschickte Diebin löscht sie das Licht des Hauses aus.
Was ich mir selber angethan, das hat kein Blinder je vermocht:
Inmitten des Hauses ist der Hausherr mir verloren gegangen.
Die Nachtigall verlässt den Rosenhain, wird sie meiner ansichtig,
Der Brahmin wird zum Götzenanbeter, sobald er mich gewahrt.
O Herz! Huldige der Liebe du, denn die Kaaba ist verborgen [1]:
Diese hat Abraham erbaut, jene hat Gott selbst gemacht.
Gebrochenen Herzens, wie kann die Lippen zum Lachen ich öffnen?
Ich gleiche einer lautlosen Glocke und kann nicht ertönen.
Verborgen bin ich im Worte [2]), wie der Duft im Rosenblatte.
Wer nach mir sich sehnt, sehe im Worte mich;

---

1) Kann auch: die K a a b a M a c h f i's übersetzt werden.

2) Wörtlich heisse ich Machfi (verborgen).

Und dermaassen will von der Bekanntschaft der Welt ich fliehen,
Dass ich mein Aug' nur vor dem Antlitz des Spiegels öffne."

Quatrain.

رباعی

عشق آمد وخرمنم بکام بفروخت

عیش و طربم بنیم آهی بفروخت

این جان که بصد جهان خریدن نتوان

ویرانه دلم بیک نگاهی بفروخت

„Die Liebe kam und hat mein Glück der Leidenschaft verkauft,
Meine Lust und Wonne hat sie für einen halben Schmerz verkauft.
Diese Seele, die für hundert Welten nicht wäre feil gewesen,
Hat mein wüstes Herz für einen einzigen Blick verkauft".

Iffet eine Schwester des Fermanfermaj von Fars und Hasan Ali Mirza's, des Statthalters von Chorasan, die im Arabischen, in der Geometrie, in der Astronomie und in der Kalligraphie sich besonders hervorthat. Aus ihren Dichtungen sei folgendes angeführt:

تشنگان را نیست لذت غیر آب

خستگانرا نیست راحت غیر خواب

غرقه در دریا نخواهد جز کنار

در زمستان هر کسی جوید بهار

هر کرا باشد بهتری در جهان

عشق میباشد بهر عاشقان

آری آری این بهر هم از زوال

هست دردی بس ملال اندر ملال

این بهر از ننگ وهمی وارسته است

این بهر اندر بهتری بسته است

آن بهر از سبزه و لاله

هست دایم پر فزا وبصف

این بهتری دو بین شد ای پسر

متصل بروح و جان شد ای پسر

روح چه بود وصف آن محمود ذات
جان چه باشد مهر آن نیکوصفات

„Der Durstende findet nur im Wasser Geschmack,
Den Kranken labet nur der Schlaf,
Der Ertrinkende sehnt sich nach dem Ufer,
Im Winter wünscht sich Jeder den Lenz;
Und wenn der Welt der Frühling zu Theil geworden,
Dann fällt die Liebe, der Frühling der Liebenden zu.
Ja wohl, ja wohl dieser Frühling ist voll der Vergänglichkeit
Und nur Kummer und Trübsal ist sein Vermächtniss.
Dieser Lenz ist frei von Schande und Schmach
Und bildet eine stete Verkettung der schönen Jahreszeit.
Jener Frühling ist voll der Blüthen und Tulpen,
Stets von Reichthum und Wonne strotzend.
Während dieser Lenz, von dem — o Theurer — ich dir spreche
Mit Geist und Seele eng verknüpft (ist),
Der Geist ist eine Schilderung jenes Glorreichen,
Die Seele nichts, als ein Strahl jenes Erhabenen.“

Ismet, eine jüngere Schwester des Prinzen Mehemmed Ali Mirza, eine vorzügliche Kennerin der Dichtkunst, und von ihren Dichtungen stehe hier folgendes Klagelied, das sie gelegentlich des Todes eines ihrer Söhne verfasst hat:

چه کردی تو ای آسمان ستمگر
که یکدم نیاسائی از کین رادان
نداری جز از ظلم مایه بدهر
نداری جز از کینه توشه در انبان
نخواهی که ماهی ببیند بچرخی
نخواهی که مهری فروزد بایوان
بسی حسرت از تو بدلهای خسته
بسی غم ز تو در دل ناتوانان
گلی سر نزد از گلستان دولت
که کردی بهار حیاتش تو پژمان
بود جاودان جنت چون من بمویه
روانت چو من بد دایم در افغان

„O grausamer Himmel, was hast du gethan!
Du ruhest keinen Augenblick von Groll und Pein,
Nur Tyrannei ist das Grundelement deines Naturells,
Nur Hass und Groll hast du in deiner Vorrathskammer aufgespeichert.
Du lässt den Mond nicht am Firmament erglänzen,
Du lässt die Sonne nicht am Himmel erstrahlen.
Viel Qual hast du in kranke Herzen gelegt,
Viel Schmerz in die Brust der Ohnmächtigen.
Keine Rose hat in des Glückes Flur sich je erhoben,
Deren Lebensfrühling du nicht gleich vernichtet.
So wie ich, wird deine Seele stets in Wehmuth weilen,
So wie ich, wird dein Geist fortwährend in Klagen bleiben.“

Fachri, eine ältere Schwester des Prinzen Feth ullah Mirza, die in der Dichtkunst sich besonders ausgezeichnet. Von ihr stammt folgendes Ghazel:

محبت را بلا گویند یا رب
کسی بی این بلا هرگز مبادا
گفتا خیال وصل مرا کن ز دل برون
گفتم گذشتن از سر جان در مشکلیست
بهر چه دل بجگر گوشه مردم ندهم
این همه خانه‌خرابی من از دل باشد
بر سر هوای وصل تو و بر دهنت جان
شادم که حشر هم که بدلخواه او بود

„Ein Unglück nennt man die Liebe, o Gott!
Niemand bleibe von diesem Unglücke verschont!
Er sagte: „Vertreibe aus deinem Sinne die Hoffnung der Vereinigung.“
Ich sagte: „Es ist schwer dem Leben selbst zu entsagen.“
Warum sollte ich mein Herz für die Liebe nicht hergeben?
Stammt doch all' mein Unglück vom Herzen her.
Mein Leben hängt von deiner Liebe und von deinen Lippen ab.
Welche Freude! Dass all' mein Streben nur von ihm abhängt.

Taž-ed-Dowle, stammt aus einer vornehmen Familie Isfahans, die durch Vermittlung der dortigen Prinzen der Gunst Feth Ali Schah's theilhaftig geworden und von diesem den Beinamen Taž-ed-Dowle erhalten hat. Ihr eigener Name wird nicht genannt, und der Autor berichtet, dass der prachtvolle Palast, den der König für sie erbaute, zum Sammelpunkt der geistigen Welt Teherans wurde.

Ghazel.

باد از سر کویت گذشتن نتواند

پیغام من دلشده را پس که رساند

تا کی بصبوری بفریبم دل خودرا

دیگر دل بیچاره صبوری نتواند

میکشم بسکه زدربان وسگت جور وستم

راه آمد شدم از کویتو مسدود بود

زده از دور صف مژه بهم قتلم

کجا یکتنی با سپاه بر آید

مرغی که بدام تو اسیر است

دیگر نکند هوای گلزار

گفت شنیده ام که تو شکوه کنی زخوی من

نیل گشتنم شده ترک بهانه جوی من

گفتمش ایخجسته رو فصل گلست می بده

گفت نم گل همه در بر رنگ وبوی من

اندر سر کویتو بسی منتظرانند

شاید زره لطف تو از خانه برائی

„Der Wind vermag über dein Heim nicht wegzuziehen,
Wer soll von meinem liebetrunkenen Herzen dir Nachricht bringen?
Wie lang soll mit Geduld ich mein Herz noch täuschen,
Mein armes Herz, das zu dulden nicht länger vermag.
Viel Unbill und Elend hab' ich zu ertragen, von deinem Pförtner und Haushund,
Die lang Gewanderte hat den Weg zu dir verrammt gefunden.
Der Wimpern Schaar hat ihren Anschlag gen mich gerichtet.
Wie soll ich allein mit dem ganzen Heere den Kampf aufnehmen?
Der Vogel, den in deinem Netze du gefangen,
Wird fernerhin der Rosenflur sich nicht freuen können.
Er sagte: „Ich höre, du beklagst über mein Betragen dich
Und trachtest meinem Anschlage zu entrinnen. —“

Ich antwortete: „O holder, reiche den Becher mir, denn es ist der Rosen Zeit.“
Und er sprach: „Erwähne der Rose nicht wegen meiner Farbe und Duft (?)
Denn viele harren an deinen Pforten,
Und es geziemt dir nun huldreich heranzutreten.“

Quatrain zum Andenken eines königlichen Besuches.

بر کلبهٔ من تو که شه آفاق در آمد
خاک قدم او همه ره مشک تر آمد
از فر قدوم خسرو عرش سریر
این کلبهٔ من خلد برین در نظر آمد

„Als der Weltenfürst zu meiner ärmlichen Hütte trat,
War vom Staube seines Fusses der ganze Weg mit Moschus erfüllt.
Und durch die Herrlichkeit des hohen fürstlichen Besuches
Hat diese ärmliche Hütte in Paradiesesflur sich verwandelt.

Zia, eine der beliebtesten und geehrtesten Frauen im Harem Feth Ali Schah's, eine jüngere Schwester Humajun Mirza's und ältere Schwester der Prinzen Ahmed Ali Mirza und Žihanschah Mirza, die in mannigfachem Wissen sich hervorthat. Von ihren Werken sei folgendes Mesnewi angeführt.

Mesnewi.

ای عاقل فاضل خردمند   بشنو تو ز من نصیحتی چند
دنیاست نه جای عیش و شادی   دنیاست مکان نامرادی
هر کس که بدین عجوزه خو کرد   دل را از عیش شست و شو کرد
زنهار از این عجوزه زنهار   خود را از فریب او نگهدار
در عقد هرانکه آورد این   دین و ایمان دهد بکابین
هر کس که بدین عجوزه پیوست   از خون خودش بکف حنا بست
دیدهاست دو صد بمثل تو شوی   هرگز نفکند برقع از روی
کارش همه جادویست و افسون   جادوییش بریزدت خون
تو غره مشو بچهره و منش   زنهار طمع مکن وصالش
این جادوی پیر همچو مارست   شیرین خط و خال و رخ دلارست

زنهار ز مکر او بپرهیز   دندان طمع مکن بدو تیز
من بنده اگرچه دخت شاهم   از فخر رسد بمه کلاهم
هر چیز که خواهم او میسر   از فرش ولبس و زیور وزر
اسب وشتر وکنیزه و بنده   هم گله و رمه و چرنده
دارم ز جواهر فراوان   چندان که نمیتوان شماران
بر هیچ یکی نبسته ام دل   چون کندن دل بسیست مشکل
ایخواجه تو نیز دل نگهدار   دنیا زچنین بهیچ مسپار
چون از کف تو برود بناچر   زودست باختیار بردار
زنیکو نه بپستی ار کنی خوض   در خلد علی بماند حوض
شه گرچه مرا از راه اکرام   در دست ضعیف سلطنت نهم
ار سلطنتش مرا چه حاصل   زانرو که زجمله کنده‌ام دل
هستم از چرخ آبنوسی   قانع به پلاسی و سبوسی
یا رب تو بعز و جاه زهرا   بر معصیت ضعیف ببخش
یا رب تو بحق شاه کونین   میدار شهم تو شاه دارین

„O Weiser, Kluger und Ausgezeichneter du!
Hör' mich an, ich will einigen Rath dir geben.
Diese Welt ist nicht der Ort der Freuden und der Wonne.
Sie ist nur der Ort des Unheils und des Elends.
Jeder, der dieser Zauberin sich anvertraut,
Hat den wahren Freuden auf ewig entsagt.
O hüte dich vor dieser Zauberin, hüte dich,
Vor ihren vielen Ränken hüte dich.
Jeder der mit ihr ein Bündniss geschlossen,
Hat als Lösegeld Glaube und Seelenheil hingegeben.
Jeder der dieser Hexe sich angeschlossen,
Hat mit dem eigenen Blute seine Hand und Finger gefärbt.
Sie hat schon Hunderte deinesgleichen gesehen,
Ihren eigenen Schleier hat sie jedoch vor Niemandem gelüftet.
Ueberall tritt sie mit List und Trug nur auf,
Und ihre Zauberkunst kostet dein theures Blut.
Sei auf Erdengüter und Weltenglanz nicht stolz,
Vor Allem sehne dich nicht nach ihr (der Welt).
Diese alte Hexe gleicht einer Schlange,
Die schöne Farben, zierliche Male, aber auch Gift hat.

Besonders gieb auf ihr Ränkespiel Acht
Und geize nie nach ihren Gütern.
Ich selbst bin wohl eine Königstochter
Meiner Krone Glanz reicht bis zum Mond,
Was ich wünsche und verlange, ist sofort bereit.
Ich habe kostbare Kleider, Schmuck und Juwelen,
Ich habe Pferde, Kameele, Dienerin und Sklaven,
Ich habe Gestüte und ganze Heerden von Schafen;
Ich habe Edelsteine in solcher Menge,
Dass man sie nie zusammenzählen könnte.
Und sieh! Mein Herz hab' ich keinem dieser Schätze gegeben,
Denn das Herz loszureissen, fällt äusserst schwer.
O Choża! Bewahre auch du dein Herz
Und gieb es in dieser Welt für gar nichts hin,
Und sollte es willenlos dir entschlüpfen,
So musst du geflissentlich sofort seiner entsagen;
Wenn du nach Edlem und nicht Gemeinem strebst,
So wirst des erhabenen Paradieses du theilhaftig werden.
Obwohl der Schah mir ehrenthalben
Den Namen Žia es Sultanat (Glanz des Sultanats) verliehen:
Was frommt der pomphafte Titel mir,
Mir, die allem Irdischen ihr Herz entzogen?
Und sollte das Schicksal es mir bescheeren,
Bin mit grobem Kleide und schwarzem Brode ich gern zufrieden.
O Gott! Fatima's Ehren und Würden zulieb
Verzeihe die Sünden der Žia!
O Gott! Dem Fürsten beider Welten (Mohammed) zulieb
Erhalte meinen König, du König aller Welten!

Zweiter Abschnitt.

Die Frauen aus dem königlichen Harem.

Aka, stammt väterlicherseits von Ibrahim Chan, dem Löwen von Schuscha (Transkaukasien). Als Aga Mohammed Chan nach Besiegung genannter Festung mit dem Tode abging, und die Chane Georgiens und Azerbaižan's Feth Ali Schah Treue gelobten, hatte Ibrahim Chan diese engelsgleiche Dame dem königlichen Harem anvertraut. Hier hatte sie sofort durch ihren Verstand und ihre Fähigkeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und erhielt auch den Titel Banui-Harem (Haremdame). Als solche stand sie in hohem Ansehen selbst im Auslande, daher die Fürsten der Türkei und Russlands, als auch die sieben Frankenkönige ihr häufig Geschenke schickten. Natürlich den grössten Einfluss hatte sie im Schosse der königlichen Familie, doch da sie kinderlos blieb, zog sie sich später nach Kum, den Wallfahrtsort der Frauen zurück. Sie schrieb türkische und persische Gedichte und von letzteren sei folgendes Ghazel angeführt.

Fragment des Ghazels.

خرم آنکو بسر کویتو جائی دارد
که سر کویتو خوش آب و هوای دارد
بسفر رفت و دلم شود جرس ناقهٔ او
رسم اینست که هر ناقه درائی دارد

„Glücklich derjenige, der auf deinem Berge sich niedergelassen,
Denn dein Berg hat herrliche Luft und Wasser.
Er ging auf Reisen, und mein Herz ward zur Glocke seines Kamels,
Ist es doch üblich, dass jedes Kamel seine eigene Glocke hat.“

Mesture gehört zu den Vornehmen der Familie Zend und war Mutter des Schahkuli Mirza. Von ihren Dichtungen citiren wir folgendes Ghazel:

حور از روضهٔ فردوس اگر بگریزد
بجز از کوی تواش جای دیگر مأمن نیست
خاک پایت سبب روشنی من گردید
چشم از خاک کف پایتو روشن گردید

„Wollte eine Huri aus dem Paradiese entfliehen,
Sie fände einen würdigen Zufluchtsort nur bei dir.
Dein Fussstaub hat mich erhellt,
Denn mein Aug' ist durch denselben sehend geworden.“

Nusch ist der Sprosse einer vornehmen Zendfamilie und Mutter Thamurth Mirza's. Aus ihren Dichtungen sei folgendes Quatrain angeführt:

Quatrain.

گر با تو شبی دست در آغوش کنم
یب یکدوسه ساغر از کفت نوش کنم
عیش و طرب زندگی از سیر کرم
غمهای گذشته را فراموش کنم

„Könnte eine Nacht in deinen Armen ich verbringen
Und ein, zwei Becher von deiner Hand gereicht ich leeren,
So würde an des Lebens Lust und Freude ich mich sättigen,
Und all' vergangenen Kummer auf einmal vergessen.“

Afaf ist eine Nichte des Königs und Vorsteherin des Harems des Prinzen Haiderkuli Mirza, von ihr stammt unter anderen folgendes Ghazel:

Ghazel.

من آنمرغم که اندر دام صید

تفاوت نیستم ب مرغ آزاد

نه تنها رشک شد داشتن شیرین

بلای جان خسرو داشتن فرهاد

بکوی عشق ای دل بخبر بش

که آنجا هم زمن اندر کمینند

چه نالی فصل گل ای بلبل زار

که گلرا نیست پروای غم تو

„Ich bin jener Vogel, der in des Jägers Schlinge
Sich so wohl fühlt, wie der Vogel frei in den Lüften.
Schirin ward nicht nur ihrer Anmuth wegen beneidet,
Sondern auch wegen der Seelenpein Chosru's und Ferhad's.
Im Gehege der Liebe passe wohl auf o Herz!
Denn Räuber liegen dort im Hinterhalte.
Was klagst du arme Nachtigall zur Lenzenszeit?
Die Rose kümmert sich wenig um deine Klage.

Kamar, eine Nichte Huseïnkuli Chans, nach dessen Tod sie im Hause Zil es Sultan's Anstellung gefunden. Von ihr stammt folgendes Ghazel.

Ghazel.

نمیگویم مکن ب من تو بیداد

زبیداد تو دل شد است مرا

مرغ پر ریخته در دام توام ای صید

چند سنگم بزنی قوت پروازم نیست

گر کشی ور مرا ببخشدنی

روی از بندگی نمیتابم

نمیدانم چرا پیش رقیبان

سخن پرسند از عشق چلیبان

„Ich sage nicht, dass du mich nicht quälen sollst,
Denn die Qual von deiner Hand erfreuet mein Herz.
Ich bin ein Vogel, der die Federn in deinem Netze gelassen;
Du magst noch so viele Steine nach mir werfen, ich kann nicht weiter fliegen.
Du magst mich tödten, oder das Leben mir schenken,
Nie will ich von der Sklaverei mich befreien.
Ich begreife nicht, warum man vor der Neider Schar
Nach dem theueren Geliebten wohl noch fragen soll.“

Dritter Abschnitt.

Die verstorbenen und noch lebenden berühmten Dichterinnen Irans.

Ziwer, dem Stamme der Schamlu angehörig, hiess eigentlich Zib en Nisa (Frauenzier). Sie ist im Districte von Ališukr (?) geboren und hat stets auf dem Lande gelebt. Ihre Ghazelen waren berühmt, hier stehe eines derselben.

Ghazel.

دور باد از تن سری کالایش‌داری نشد
کور به چشمی که لذت بین دیداری نشد
حیف از عمامه زاهد که به صد پیچ و تاب
رشته تذویر گشت و تار زناری نشد
در دیار دوستی بی‌قدری زیور ببین
پیر شد زیب النسا اورا خریداری نشد

„Vom Körper getrennt sei das Haupt ohne Zier und Schmuck,
Blind sei das Aug’, das den Genuss den Geliebten zu sehen entbehrt.
Schade um den Turban des Frommen, dessen hundertfaches Gewinde
Nur ein Lügengewebe und keine Lendenschnur der Mönche geworden.
Im Liebesreiche sieh den werthlosen Schmuck!
Zib en Nisa hat gealtert und keinen Werber gefunden.“

Hajati, ihr eigentlicher Name ist Bibi Žani, und sie war die Gemahlin Nur Ali Schah’s, nach dessen Tode sie sich mit Molla Mohammed Chorasani vermählt hatte. Ihre Verse, zumeist mystischen Inhaltes belaufen sich auf beinahe zehntausend, aus welchen wir folgendes Ghazel anführen.

Ghazel.

منع دلم از ناله مکن در پی محمل
در ناله کسی منع نکردست جرس را

چاره درد من بیچاره را
داند و عمدا تغافل میکند
بامیدی که بچینم زنهالت ثمری
پرورش دادمش از خون دل ایامی چند
بوسه گر نشود حاصلم از لعل لبت
بارم شاد توانی کرد بدشنامی چند
گرم ره نیست در بزم وصالت
خیالترا بجان بستم در آغوش
خال ورخسار وخط و حسن بتان
نقطه وسطح ومحیط است و محدد
ترا از اینسان که هستی کس چه داند
کند هر کس بقدر دانش ادراک
فروزان هر شب از عکس جمالت
چراغی در دل آئینه دارم

„Verbiete mir nicht mein sehnsuchtsvolles Klagen,
Denn wer hat je der Glocke die Klagetöne verboten?
Die Heilung meines heillosen Schmerzes ist ihm
Wohl bekannt, doch vernachlässigt er absichtlich dieselbe.
In der Hoffnung, dass ich die süsse Frucht einst pflücken werde,
Hab' das zarte Reis ich tagelang mit meines Herzens Blut begossen.
Und ward ein Kuss von seinen Rubinlippen mir nicht vergönnt,
So hätte er wenigstens mit einem Tadelworte mich erfreuen sollen.
Zum Gelage deiner Freundschaft führt nicht der Weg der Huld,
Nur geistig konnte dein Phantasiebild in die Arme ich drücken.
Das Muttermal, die Wange, der Flaumenbart und die Schönheit des Geliebten
Ist bald ein Punkt, bald eine Fläche, bald grenzenlos, bald begrenzt (?).
Wer hätte in dieser Eigenschaft dich kennen zu lernen vermocht,
Da jeder nur soviel versteht, so weit sein Sinn reicht.
Vom Widerglanz deiner Schönheit hab' ich jede Nacht
Ein strahlendes Bild im Spiegel meines Herzens.

Raschhat, mit eigentlichem Namen Begum, stammt aus Kaschan und war eine Tochter des Lobredners besagten Ortes. Als Gemahlin Mirza Ali Ekbars aus Nathanz ward sie die Mutter

Mirza Ahmeds und hatte Beziehungen zu einem Dichtergeschlechte. Unser Autor setzt sie bezüglich ihres dichterischen Talentes über Iffati, Lala Chatun, Mihri und Mehesti, die anerkannt grössten Dichterinnen Persiens, und hebt besonders ihre Geschicklichkeit in Kasiden und Ghazelen hervor. Sie soll gegen dreitausend Verse geschrieben haben, von welchen wir folgendes Fragment einer Kaside anführen:

میطپد از شوق دل در سینه‌ام گوئی که تیر

تیر دلدوزی بدل زابرو کمانی میرسد

میکند از شوق رشحه حرز جان تعویذ پر

سنگ جوری دز جفای پسبانی میرسد

جعد مشکینش مگر سوده بخاک پای شه

کز شمیمش بر مشامم بوی جانی میرسد

شاه محمود جهان‌بخش آنکه جسم مرده را

از دم جان‌بخش او روح روانی میرسد

„Es pocht aus Freude mir das Herz im Busen,
Als hätte vom Bogen seines Brauenpaares der Pfeil mich getroffen.
Von der Leidenschaft bewegt nimmt Raschhat zum Seelenschutz ihre Zuflucht,
Seitdem aus der Wacht das Geschoss des Unbills sie getroffen.
Hat seine Moschuslocken er etwa am Fussstaube des Königs angerieben,
Dass aus seinem Geruche der Lebensduft mich getroffen?
O mächtiger Schah Mahmud, von dessen belebendem Odem
Im todten Körper Geist und Leben getroffen!“

Schahbaz, beim eigentlichen Namen Sahib es Sultan genannt, ist eine Tochter Schahbaz Chans aus dem Stamme der Dembelli. Ihre Gedichte sind nicht gesammelt worden. Folgendes Quatrain zum Lobe Hasan ali Mirza's stammt von ihr:

شهزاده حسن دلیر و لشکرشکنست

شهزاده خوبروی شیرین‌سخن است

در باغ شهنشهی خرامان سرویست

در گلشن خسروی گل یاسمن است

„Prinz Hasan ist tapfer und ein Armeenbrecher,
Den Prinzen schmückt Schönheit und Redekunst,
Er ist eine sich reizend schaukelnde Cypresse im Königsgarten
Und eine Hyacinthenblume im fürstlichen Rosenhain.

Ein neuer Abschnitt, enthaltend die Dichtungen berühmter Frauen vergangener Zeit.

Lala Chatun hat infolge königlicher Gunst einige Jahre das Amt eines Zoll- und Steuernehmers in Kerman innegehabt, das sie in Gerechtigkeit und Milde verwaltete. In Beredsamkeit und in der Kunst der Dichtung hat sie viele Männer übertroffen. Ob Lala Chatun ihr eigentlicher oder Dichtername gewesen, ist nicht bekannt. Sie soll gegen fünftausend Verse hinterlassen haben, von welchen wir folgende anführen:

Ghazel.

من آنزنم که همه کار من نکوکار است
بزیر مقنعه من بسی کلهدار است
دران پرده عصمت که جایگاه منست
مسافران صبا را گذر بدشوارست
جمال سایه خودرا دریغ میدارم
زآفتاب که آن شهر گرد و بازارست
نه هر زنی بدو گز مقنعه‌است کدبانوی
نه هر سری بکلاهی سزای سرداریست
من اگر توبه زمی کردم ای سرو سهی
تو خود این توبه نکردی که بمن می ندهی

رباعی

بس غصه که از چشمه نوش تو رسید
تا دست من امروز بدوش تو رسید
در گوش تو دانه‌ای در میبینم
آب چشمم مگر بگوش تو رسید

„Ich bin jene Frau, die stets der Wohlthat ergeben,
Unter deren Schleier so viel Herrscherglanz verborgen:
Unter den Keuschheitsvorhang, den ich zum Aufenthalt gewählt,
Vermag kein Gast des Zephyr durchzudringen.
Selbst den Schatten der Schönheit halt' ich ferne
Von der Sonne, die die Stadt und den Bazar durchzieht.
Nicht jede Frau, die ein Schleier verhüllt, kann eine Hausfrau werden,
Nicht jedes Haupt, das eine Krone trägt, ist der Herrschaft würdig.

Ich habe wohl dem Weine entsagt, o du schlanke Cypresse!
Doch du, der keine Enthaltsamkeit beliebt, warum willst du den
Becher nicht mir reichen?"

Quatrain.

„So manche Schmerzensthräne ist meinem Auge entflossen,
Bis es mir gelungen die Hand auf deine Schulter zu legen.
Perlenkörner bemerke ich in deinem Ohrgehänge,
Sind's etwa die krystallisirten Thränen meines Auges?"

Mutriba, eine ebenso begabte Dichterin, als ausgezeichnete Künstlerin auf vielen Musikinstrumenten, die zum Hofe Toghai Schah's (eines türkischen Fürsten, doch von welcher Zeit und aus welcher Dynastie wird nicht gesagt) gehörte. Ihre Dichtungen sind nicht aufbewahrt worden, wenigstens mir (dem Autor) sind sie nicht bekannt, nur ein Quatrain, das sie gelegentlich des Todes des Herrschers verfasst, habe ich in einigen Tezkere's gefunden.

رباعی

در ماتمت ای شاه سیه شد روزم
بی روی تو دیدگان خود بردوزم
تیغ کجاست ای دریغا تا من
خون ریختن از دیده بدو آموزم

Quatrain.

In der Trauer um dich hat mein Tag sich verfinstert.
Ohne dein Antlitz kann mein Aug' ich schliessen.
O weh! Wo ist nun dein Schwert hingerathen,
Dass Blut dem Auge zu entlocken ich von ihm lerne!

Mihri, mit ihrem eigentlichen Namen Mihr en Nisa (Frauenliebe) genannt, gehörte zu den Hofdamen Schahruch Mirza's und galt als ein Zögling Gowherschah's, der berühmten Gemahlin des genannten Timuriden. Die Dichtungen Mihri's erfreuten sich bei Türken und Tadschiken gleicher Beliebtheit. Ihr Gemahl war Choža Abdul Aziz, der Hofarzt der Fürstin und als letztere eines Tages ihren Arzt in der Eile zu sich gerufen, dieser aber Altersschwäche halber sich nicht schnell bewegen konnte, gab die Fürstin der Dichterin einen Wink, sie möge auf die Gebrechlichkeit ein Gedicht verfassen, worauf Mihri folgendes Quatrain schrieb:

Quatrain.

رباعی

مرا با تو سر یاری نباشد

دل مهر و وفاداری نباشد

ترا از ضعف وپیری قوت وزور

چندانکه پای برداری نباشد

„Ich sollte mit dir keine Freundschaft pflegen,
Mein Herz brauchte in Lieb' und Treue nicht zu verharren;
Aus Schwäche und wegen Greisenalters
Hast du kaum mehr Kraft, um die Füsse zu heben."

Man erzählt Mihri wäre in Leidenschaft zu einem Neffen der Königin entflammt, worüber der Hofarzt bei Schahruch Mirza sich beklagte. Die Dichterin wurde auf Befehl des Herrschers eingesperrt, und im Gefängniss schrieb sie folgendes Gedicht:

شه بند نهد سرو سیمین تنرا

زین واقعه شیون است مرد وزنرا

افسوس که در کند نخواهد سودن

پائی که دوشخه بود صد گردنرا

حل هر نکته بر پیر خرد مشکل بود

آزمودیم بیک جرعه می حاصل بود

گفتم از مدرسه پرسم سبب حرمت می

در هر کس که زدم بیخود ولا یعقول بود

در خانه تو آنچه مرا شاید نیست

بندی زدل رمیده بگشاید نیست

گوی همه چیز دارم از مال ومنال

آری همه هست آنچه میباید نیست

شوی زن نوجوان اگر پیر بود

چون پیر بود همیشه دلگیر بود

آری مثل است اینکه زنان میگویند

در پهلوی زن تیر به از پیر بود

„Der König liess die cypressenähnliche Schöne einsperren.
Eine That, die Männer und Weiber zur Wehklage hinreisst.
Schade immerhin, denn an dem Klotz, der hundert Hälsen
Als Pranger gedient, wird niemand in Unterthänigkeit verharren.
Schwierig wird's dem weisen Alter jedes Räthsel zu lösen.
Meine Erfahrung rührt von einem Schluck Weine her.
Und als ich über den Werth des Weines die Gelehrten befrug,
Da fand ich, dass jeder sinn- und bewusstlos geworden.
In deinem Hause findet sich das nicht vor, was ich brauche,
Es giebt keinen, der die Fessel meines getrübten Herzens löse.
Und hab' ich wohl Fülle an Reichthum und Vermögen,
Doch wonach ich mich sehne, das fehlt mir gänzlich,
Der Gemahl des jugendlichen Weibes, wenn gesättigt,
Ist wenn alt geworden zumeist zänkisch und mürrisch.
Daher spricht das Weib ganz gerecht, wenn es sagt:
Das Weib zieht den Pfeil einem alten Manne [1]) vor.

Mehesti stammt nach einigen Quellen aus Gendsche nach anderen aus Nischabur und wird von Ali Aj Hal als vorzüglichste unter den Dichterinnen genannt. Einer der Literaturhistoriker erzählt, Sultan Sanžar hätte eines Tages bei Mehesti über den Zustand des Wetters sich erkundigt, worauf diese in's Freie ging und nach ihrer Rückkehr in folgendem Quatrain geantwortet hätte:

Quatrain:

شاه فلک اسب سعد زین کرد
وز جمله خسروان ترا تحسین کرد
تا در حرکت سمند زرین نعلت
بر گل ننهد پای زمین سیمین کرد

„Der König des Himmels hat den Renner des Glückes gesattelt
Und unter allen Fürsten dir allein Lob gespendet;
Damit dein Pferd in seinem Fluge mit den Hufen
Auf keine Rosen trete, hat er die Erde in eine silberne Flur umgewandelt."

Ihr Diwan soll zur Zeit der Kriege des Oezbegenfürsten Abdullah Chans in Verlust gerathen sein. Die Etymologie ihres Namens wird von einigen von مه mah = gross und ستی sitti = Madame abgeleitet. Andere wieder erzählten, Mehesti hätte eines Tages den Sultan Sanžar um ihren Rang und Stand unter den übrigen Hofdamen befragt, worauf dieser antwortete Mehesti.

1) Wortspiel zwischen tir und pir.

ein Wort, dem wieder eine zweifache Bedeutung beigelegt werden kann. Entweder Meh-hasti = du bist ein Mond, oder Mah-hasti = du bist gross. Dieses Epitheton oder dieser Dichtername wurde ihr jedenfalls vom Sultan Sanžar verliehen.

Aus ihren Gedichten seien folgende Quatrains hier angeführt:

a.

قاضی چو زنش حامله شد زار گریست
گفت از سر کینه که این واقعه چیست
من پیرم و ایر من نمیجنبد هیچ
این قحبه نه مریمست این بچه زکیست

b.

مرا بدام پیر نگه نتوان داشت
در حجره دلگیر نگه نتوان داشت
آنرا که سر زلف چو زنجیر بود
در خانه بزنجیر نگه نتوان داشت

c.

شبها که بناز تو خفتم همه رفت
درها که بنوک غمزه سفتم همه رفت
آرام دل و مونس جانم بودی
رفتی و هر آنچه با تو گفتم همه رفت

d.

چون شرح دهم که اشتیاق تو چه کرد
با من دل پر زرق و نفاق تو چه کرد
چون زلف دراز تو شبی میباید
تا با تو بگویم فراق تو چه کرد

a.

„Es weint der Kadi bittere Thränen, als seine Frau schwanger geworden
Und ruft im Zorne aus: — Ach was soll dies wohl bedeuten?
Ich bin alt und mein Glied bewegt sich gar nicht,
Diese Dirne ist keine Maria, von wem stammt wohl das Kind?“

b.

„Mich kann man gleich einer Alten nicht mehr hüten,
Mit Gram in der Zelle bin ich nicht mehr zu hüten.
Eine deren Lockenhaar der Kette gleicht, kann man
An einer Kette gefesselt im Hause nicht mehr hüten.“

c.

„Hin sind die Nächte, die in Liebkosungen ich mit dir zugebracht,
Hin sind die Perlen, die ich mit dem Pfeile meiner Wimpern durchbohrt;
Du warst meines Herzens Ruhe und meiner Seele Gefährtin,
Du bist verschwunden und alles zugleich, was ich zu dir gesprochen.“

d.

„Um dir mitzutheilen, was meine Sehnsucht nach dir
Und was dein treuloses Herz mir angethan,
Hierzu braucht ich eine Nacht, so lang wie deine Locken,
Um dir zu sagen, wie der Trennung Schmerz mich geplagt.

N u r Ž i h a n gehörte zu den Frauen des Mogulenfürsten Žihangir des Sohnes Akbar's. Sie ward in früher Jugend an Širufken Chan einem Serdare Žihangirs verheirathet, nach dessen Tode sie in den Harem des Fürsten gelangte, worüber sie im folgenden Verspaar Aufschluss giebt.

نور جهان گرچه باسم زن است
در صف مردان زن شیرافگن است

„Ist Nur Žihan auch nur ein Weib dem Namen nach,
So ist sie unter den Männern dennoch ein Löwen bezwingendes Weib.“
(Wortspiel mit Zeni Širufken, welches d i e F r a u Š i r u f k e n s und ein L ö w e n b e z w i n g e n d e s W e i b bedeutet.)

Der Autor führt noch andere Gedichte an, die voll grober Sensualität sind, und nicht wiedergegeben werden können.

A j i š a gehörte zu den Vornehmen Samarkand's und ward von vielen als die Tochter des obersten Richters jenes Landes genannt. Ali Aj Hal hat ihrer kaum erwähnt, doch wird behauptet, sie hätte eine Sammlung von 5000 Versen zurückgelassen und sie habe besonders in der Kaside-Dichtung sich hervorgethan. Folgende Quatrains stammen von ihr:

اشکی که زچشم من برو غلطید است
در گوش نشیده که مروارید است
از گوش بیرون آر که بد نمینشست
دنیا بر خم تمام عالم دیده است

با من چه شب وصل تو بگشید راز
نذه هم از شام دمد صبح آغاز
با این همه گر عوض کنندم ندهم
کوته شبی از آن بصد عمر دراز

„Die Thräne, die aus meinem Auge über ihn hingerollt,
Hat er als Perlenschmuck an sein Ohr gehängt.
O beseitige sie vom Ohre, denn sie bringt dich in schlechten Ruf,
Sie ist von meiner Wange her aller Welt bekannt.“

„Was kann die Nacht, die ich mit dir zugebracht, wohl erzählen?
Sie ist so kurz, dass auf den Abend gleich die Morgenröthe folgt.
Trotz alldem würde ich sie mit nichts vertauschen,
Denn eine solche kurze Nacht wiegt hundert lange Leben auf.“

Ismet eine Tochter des Kadi's von Samarkand, für deren dichterisches Talent folgendes Ghazel spricht:

مگر رسوای عشق از مردم عالمی غمی دارد
که عشق گشتن و رسوا شدن هم عالمی دارد

„Glaubt ihr etwa, dass die Liebe um den Weltentadel sich kümmert?
Verliebt sein und geschmäht zu werden, ist auch eine Welt.“

Iffati stammt aus Isferain in Chorasan, eine durch ihre Frömmigkeit ausgezeichnete Frau, von der folgendes Gedicht mir bekannt ist.

Ghazel.

قامت یار که در آب نمودار شده
کرده دعوی بقد یار و نگونسار شده
مست بودم زمی غفلت و ساقی دیشب
دو سه جامم عطا کرده و هشیار شدم

„Der Wuchs des Theueren, der im Weine sich zeigte,
Wollte mit der schlanken Geliebten wetteifern, und ward besiegt.
Vom Weine des Leichtsinnes betrunken, bekam ich gestern
Vom Mundschenk einige Becher, und kam wieder zur Besinnung.“

Zu M. de Clercq's Catalog seiner Sammlung sasanidischer Gemmen.

Von

Paul Horn.

Das Prachtwerk „Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné. Antiquités assyriennes, cylindres orientaux, cachets, briques, bronzes, bas-reliefs, etc., publié par M de Clercq, ancien député. Paris, Ernest Leroux 1890" enthält in tome II chapitre I die sasanidischen Gemmen der reichen Sammlung mit einem erläuternden Text von dem berühmten Orientalisten M. J. Menant. Leider steht dieser Text — was die sasanidischen Steine anlangt, über die allein ich mir ein Urtheil erlauben kann — mit den herrlichen Abbildungen durchaus nicht im Einklang. Dieses bei einem Manne wie Herrn Menant sonst gänzlich unbegreifliche Vorkommniss findet seine Erklärung dadurch, dass derselbe für die Entzifferung der Gemmeninschriften auf einen Mitarbeiter, Herrn Ed. Drouin, angewiesen war, der seine Aufgabe augenscheinlich viel zu leicht genommen hat. Die vorgeschlagenen Lesungen Drouin's sind bis auf die zwei bekannten apastân *'al* yezdân und râstîhî Pârsûm sämmtlich falsch, und auch bei der letzteren zwei Mal vorkommenden wird einmal der Lesung râstîhî Pârsanam der Vorzug gegeben und die Worte an beiden Stellen mit „le juste (!) Parsum resp. Parsanam" übersetzt. Die Fälschungen — ein grosser Theil der Sammlung sind solche — werden als Stücke eingeführt „qui peuvent rivaliser avec celles qui portent les noms des Ardéschir et des Sapor" (p. 9 Note 1), und die gänzlich missratenen nicht zu entziffernden Buchstaben derselben als sehr lesbar und schön bezeichnet. Alle Bemerkungen über die verschiedenen Formen des Pehlevialphabets sind daher auch verfehlt. In meiner vor $2^1/_2$ Jahren verfassten und seit $1^1/_2$ Jahre gedruckten aber immer noch nicht im Buchhandel erschienenen[1]) Bearbeitung der sasanidischen Gemmen der Berliner Königlichen Museen habe ich auf die eigentlich selbst-

1) Ich erwähne dies, weil diese Publikation der in ZDMG. 44, 650 u. folg. vorangehen sollte, wie sie auch viel früher verfasst ist als die letztere

verständliche Vorbedingung für eine erfolgreiche Entzifferung von Pehlevigemmen hingewiesen, nämlich auf die Beschaffung eines grösseren Materials: ein Hinausgehen über die verhältnissmässig wenigen Stücke der de Clercq'schen Sammlung hätte Herrn Drouin wenigstens in einigen Fällen vor Irrtümern bewahren müssen. obwohl aus seinen sprachlichen Bemerkungen sowie überhaupt seinen Lesungen zudem ersichtlich ist, dass er über die Gestalt mittelpersischer Worte meist recht wunderliche Vorstellungen hat.

Im Interesse der Sache, und weil die Entzifferungen Drouin's in der WZKM. IV, 344 von Kirste gelobt werden, teile ich im Folgenden die Lesungen mit, welche sich mir bei einer Ansicht der Abbildungen ergeben haben. Wenn ich Abdrücke der Gemmen zur Verfügung hätte, würde ich in einigen Fällen, in denen ich trotz der vortrefflichen Heliogravüren die richtige Lesung nicht zu finden vermochte, vielleicht dieselbe entdeckt haben.

Fälschungen sind — ich berücksichtige nur die Steine mit Inschriften — die Nummern 107, 118, 119, 120, 128, 130(?), 133, 135; doch sind auch andere Steine verdächtig.

No. 113. שאם י באפאתורמתרבותבגאן

„Sàm der Sohn des Bâpâturmitrbûtbag".

Drouin: Châmadasp (ou Châmarasp) atromithra (ou atropat) Vistabân (ou Vistabagân), „Châmadasp, le protégé du feu, fils de Vistab ou Vistabagân".

Der erste Buchstabe ist deutlich ein ש, man kann nicht Sâm lesen. Namen mit bag an zweiter Stelle sind sonst noch Farnbag, Âturfarnbag, *Τουμβαγος* (Fick).

No. 114. על מיתרי

Auf der rechten Seite wird apastân gestanden haben, vergl. ZDMG. 44, 667) — Drouin: „Varati . . ."

No. 115. שם שפיר, desgl. No. 121. — Drouin: Semispes ou Amispes. Vergl. meine Berliner Gemmen S. 30, 38; ZDMG. 44, 669 (No. 106).

Der Verweis auf R. Sewell, Notes on early buddhist Symbolism im Journal of the Royal As. Soc. Vol. XX p. 425 zeigt mir, was ich übersehen hatte, dass West und Darmesteter sich schon mit der Pariser Gemme No. 1321 beschäftigt haben, die ich (Berliner Gemmen S. 25, 40) Bûtjanê gelesen habe. Reinaud's eben dort erwähnte Erklärung von Búdasf aus Bodhisattva ist mir zweifelhaft.

No. 117. מיתרי; Drouin: Martuki.

No. 148 wohl ein verunglücktes Apastân *'al* yezdân.

No. 152. . . . . . איראנגדהשהפיהר י פרחושהפוהר

No. 153. . . . . . איראנגדהשהפוהר י . . . .

Den Rest der beiden Legenden kann ich aus den Abbildungen nicht herausbringen. Die Stadt Erankhurre Sahpuhr (Karkhâ, Nöldeke. Tabari-Uebersetzung 58 Note 1) habe ich schon Berliner

Berliner Gemmen S. 27 auf dem Stein ZDMG. 31, No. 8 gelesen, der mit einem der beiden obigen identisch zu sein scheint.

Auf Nummer 116, 122, 126, 134 (חרדאדי(?)), 142 (arg lädiertes Magiersiegel), 145 (Frauenname, leider, wie bei diesen so häufig, beschädigtes Stück), 147 (lädirt) und 150 vermag ich nichts Sicheres zu lesen; von Drouin's Entzifferungen ist aber gewiss keine richtig.

Ich bitte dem Pehlevi ferner Stehende bei der grossen Verschiedenheit zwischen Drouin's und meinen Lesungen nicht etwa zu meinen, dass das ganze Gebiet der Pehlevigemmenkunde ein derartig unsicheres sei. Die Lesungen Drouin's sind einfach unmöglich, sie sind nur durch grobe Verwechselungen verschiedener Buchstaben und ungenaue Umschrift entstanden.

Der Band des de Clerq'schen Werkes kostet 100 frs. Es würde ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber den Käufern sein, wenn man denselben noch nachträglich einen Textbogen, enthaltend eine Revision der Drouin'schen Entzifferungen, zur Verfügung stellte.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich einige nachträgliche Verbesserungen zu meiner Publikation der sasanidischen Gemmen des British Museum's in dieser Zeitschrift Bd 44 S. 650 folg. anfügen.

No. 1 (910) lautet שנום י מנכתרי זי ארתחשתר

Sebêos ed. Patkanian p. 199 und öfter ist immer Khosrow Šnum zu lesen, wie auf p. 65 Note 1 als Variante erwähnt ist.

Da ich kein Syrisch verstehe, so habe ich einige mir unter der Firma „Sasanidisch" zugesandte Gemmen nicht als syrisch erkannt: Herr Prof. Euting sah den Fehler, als er für die Berliner Museumspublikation eine Schrifttafel anfertigte und für diese auch meine Londoner Abdrücke benutzte. Es sind syrisch die von mir nicht gelesenen Stücke No. 56 (586) und 60 (610); 69 (633) ist arabisch. — Prof. Euting verdanke ich auch bezüglich No. 55 (585) den Verweis auf *Μακκαῖος*: griech.-palmyr. Inschrift im Vatikan, röm. Bulletino 1860, S. 58; ZDMG. XV, 619 (Levy); Euting, Epigr. Miscellen (Berl. Sitzungsber. 1885) S. 673 No. 6, 675 No. 20, 678 No. 42. Da der Name semitisch ist, so wird meine Erklärung von Burjmákái und Mâkdat 35 (521) bedenklich. — דידבד auf No. 111 (467) ist = شبيد. Dipîver ist natürlich eben dort die einzig mögliche Form.

Herr Akademiker Salemann korrigirte mich freundlich unter dem 14/26. III. 1891 bezüglich No. 19 (473): Yeztânvicin könne nur „Gotterwählt" bedeuten; No. 50 (569): sacîn (sacaitê) sei nicht mit vicin (vi-cinaoiti) gleich zu setzen; No. 109 (638) findet er meine Erklärung auch sehr bedenklich (כא ist dort übrigens in לא verdruckt); No. 110 (829): ברכנאת sei defective Schreibung für ברוכתנאת, Kaus. von bôkhtanê; 117 (587) will er דינאפאן in semit. דינא und iran. פאן = دانستان بان theilen.

Strassburg, den 3. September 1891.

Die Accentuation der Wiener Kâṭhaka-Handschrift.

Von

Dr. L. v. Schroeder.

Ueber das der Wiener K. K. Hofbibliothek gehörige Ms. des Kâṭhaka, von welchem zuerst Weber nach einer Mittheilung Rieu's im 1. Bande der Ind. Studien Nachricht gab, hat vor zwölf Jahren Bühler eine kurze aber werthvolle Notiz veröffentlicht, in den Monatsberichten d. kön. preuss. Akad. d. Wiss. Jahrgang 1879 p. 201. Mit den Vorarbeiten zu einer Ausgabe des Kâṭhaka beschäftigt, unternahm ich im Januar des laufenden Jahres eine Reise nach Wien und habe daselbst das betreffende Fragment des Kâṭhaka einer eingehenden Prüfung unterworfen und den Text desselben mit meiner Abschrift des vollständigen Berliner Kâṭhaka-Codex collationirt. Das Wiener Fragment ist in Çâradâ-Schrift auf Birkenrinde geschrieben und bildet das letzte wichtigere Stück eines umfänglichen Bandes, welcher zum grössten Theil verschiedene Gṛhya-Karmâṇi behandelt. Es enthält, wie schon Bühler mittheilte und wie auch die Unterschrift besagt, das 35. Sthânaka des Kâṭhaka, von der Prâyaçcitti handelnd; und zwar liegt, wie mich die nähere Prüfung lehrte, dieses Sthânaka vollständig vor, im Allgemeinen von Anfang bis zu Ende mit dem Berliner Ms. übereinstimmend, im Einzelnen aber vielfach brauchbare oder doch beachtenswerthe Varianten bietend. Die Details dieser Abweichungen meiner Edition vorbehaltend, will ich hier nur eine Eigenthümlichkeit der Wiener Handschrift etwas näher besprechen, welche wohl ein allgemeineres Interesse beanspruchen dürfte, — ich meine die Accentuation.

Schon Bühler bemerkte, dass die letzten Blätter des Fragmentes mit Accenten versehen sind; jedoch sind nicht blos, wie er angab, die letzten vier, sondern die letzten sechs Blätter accentuirt [1]) und zwar in eigenthümlicher Weise. Bühler bemerkte auch bereits, dass hier nur der Udâtta und der jâtya Svarita [2]) bezeichnet sind,

---

1) Vom 14. Abschnitt des Sthânaka an, bis zum Schluss des 20., d. h. auch bis zum Schluss des ganzen Sthânaka.

2) Es ist dies nicht ganz genau. Wie die Beispiele unten lehren, wird ebenso auch der kshäipra und der abhinihita Svarita bezeichnet; von dem praçlishṭa ist dasselbe zu vermuthen, doch liegt zufälliger Weise kein Beispiel vor.

gab jedoch nicht an, in welcher Weise. Dieselbe verdient aber ein um so grösseres Interesse, als bekanntlich das Berliner Kâṭhaka-Ms. nur den primären Svarita bezeichnet.

Leider zeigte mir schon ein flüchtiger Ueberblick über diese Blätter, dass die Accente überaus nachlässig und flüchtig gesetzt sind, was schon daraus hervorgeht, dass der überwiegend grösste Theil der Worte gar keine Accentzeichen trägt. (Eine spätere Berechnung ergab, dass nur etwa ein Viertel aller Worte auf diesen 6 Blättern accentuirt ist.) Trotzdem blieb der wesentliche Werth dieser Accente bestehen, wenn sich das zu Grunde liegende System der Accentuation mit genügender Deutlichkeit erkennen liess.

Es fällt sogleich in die Augen, dass der Udâtta durch einen senkrechten Strich bezeichnet wird, man kann aber von vornherein zweifeln, ob durch einen solchen Strich über oder unter der betreffenden Sylbe, denn nach der Art, wie die Striche gesetzt sind, liesse sich das Eine wie das Andere denken. Ich vermuthete zunächst, dass der Udâtta hier wie in den Mss. der Mâitr. Saṃh. durch den senkrechten Strich über der Sylbe bezeichnet werde. Eine Probe darauf hin ergab aber so viel Fehler, dass ich bedenklich wurde und den Versuch machte, die senkrechten Striche auf die drüber liegende Sylbe zu beziehen. Das Resultat war im Allgemeinen ein günstigeres, obschon auch unter dieser Voraussetzung sich eine grosse Anzahl von Fehlern herausstellte. Den Ausschlag aber gab die Beobachtung, dass unter der jedesmaligen untersten Zeile eines Blattes einige solche senkrechte Striche sich vorfanden, während über den obersten Zeilen keine solchen Striche anzutreffen waren. Daraus ergab sich offenbar, dass die senkrechten Striche auf die darüber stehenden Sylben zu beziehen waren. Eine spätere Zählung zeigte mir, dass unter dieser Voraussetzung 165 Worte richtig accentuirt waren, dagegen 75 Worte falsch, während 15 Fälle fraglich blieben — immerhin ein Verhältniss, welches dafür spricht, dass die Voraussetzung richtig ist, da doch die überwiegende Mehrzahl der Worte (und darunter namentlich die gewöhnlichsten und gebräuchlichsten Worte) dabei richtig accentuirt war. Man wird demnach wohl schliessen dürfen, dass der betreffende Mann, welcher die Accente setzen sollte, seine Sache allerdings ausserordentlich schlecht gemacht hat, dass er aber nach einem System accentuiren wollte, in welchem der Udâtta durch einen senkrechten Strich unter der betreffenden Sylbe bezeichnet wurde.

Die Zahl der Fälle, in welchen Sylben mit dem echten, primären oder selbständigen Svarita accentuirt erscheinen, ist nur eine ganz beschränkte (6); dafür aber kann hier über die Art der Accentuation kein Zweifel herrschen. Eine Curve über der Linie, sehr ähnlich der Svarita-Bezeichnung im Berliner Kâṭhaka-Ms., die ich naturgemäss zuerst auch hier als Beziehung des echten Svarita hatte fassen wollen, erwies sich alsbald in dieser Beziehung als unmöglich, da sich dieselbe nirgends über einer Silbe mit einem

solchen Svarita findet. Ihre Function ist mir nicht deutlich geworden; ich habe nur als auffällig beobachtet, dass dieselbe sich ganz vorwiegend über Sylben mit anlautendem p gesetzt findet, wie z. B. über den Anfangssylben von paçu, prajâ, pratishṭhâ, payas, puroḍâça, pradâtâ, prayacchati, prajâpati u. dgl. m.

Dagegen zeigten die wirklich den echten Svarita tragenden Sylben ein circumflexartiges kleines Dach unter der Linie, wobei gewöhnlich der rechte Schenkel des so gebildeten Winkels etwas verlängert erscheint. So 35, 17 यो ऽग्निम् (2 Mal); वीर्यावान् (im letzteren Falle war das Zeichen etwas zu sehr nach links, unter die erste Sylbe des Wortes gerathen, sich richtend nach einem O-Strich unten, der offenbar nicht getroffen werden sollte); तन्वे; 35, 18 व्यर्धयति; 35, 20 वीर्यैर्.

Dieses Zeichen ist augenscheinlich ganz dasselbe, wie dasjenige, welches nach Bühlers Angabe in dem von ihm entdeckten Rigveda-Codex aus Kaschmir zur Bezeichnung des jâtya Svarita dient, nur dass dasselbe in dem letzteren über der Linie steht (cf. Bühlers Detailed Report p. 35 und meine Einleitung zum 1. Buche der Mâitr. Saṃh. p. XXX. Anm. 1, woselbst man das Zeichen auch abgebildet findet).

Trotz der Fehler und Nachlässigkeiten in der Accentbezeichnung des Wiener Kâṭhaka-Ms. können wir nach alledem wohl mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass uns in demselben ein Accentuationssystem erhalten ist, nach welchem der Udâtta durch einen senkrechten Strich unter der betreffenden Sylbe, der echte Svarita durch ein circumflexartiges kleines Dach, ebenfalls unter der Sylbe, bezeichnet wird.

Es springt in die Augen, dass dieses System am nächsten verwandt ist mit demjenigen des erwähnten Kaschmirer Rigveda-Codex, in welchem nach Bühlers Angabe der Udâtta und der jâtya Svarita allein bezeichnet sind, der erstere durch einen senkrechten Strich, der letztere durch das eben besprochene Zeichen (welches Bühler einen Haken, a hook, nennt); der Unterschied zwischen beiden Systemen besteht nur darin, dass der RV.-Codex diese beiden Zeichen über die betreffenden Sylben setzt, während sie in dem Wiener Kâṭhaka-Fragment unter denselben angebracht werden, — ein Unterschied, welcher gewiss als kein sehr erheblicher betrachtet werden kann und die im Uebrigen völlige Uebereinstimmung des Accentuationsprincips nicht in den Schatten zu stellen geeignet ist. Es bestätigt sich durch diese Entdeckung aufs Beste die Vermuthung, welche ich seiner Zeit, auf Grund der nahen Verwandtschaft der Kaṭhas mit den Mâitrâyaṇîyas sowie der Provenienz jenes Codex aus Kaschmir, aussprach[1]): dass das erwähnte

1) Einl. z. 1. Buch der Mâitr. S. p. XXXIII.

Ms. des Rigveda in der Kaṭha-Schule geschrieben sein möchte — eine Vermuthung, der Bühler schon damals beipflichtete.

Ich glaube, dass wir jetzt behaupten dürfen: In der Kaṭha-Schule wurde der Udâtta durch einen senkrechten Strich, der echte Svarita durch ein kleines Dach, einen Haken oder Winkel mit etwas längerem rechtem Arm bezeichnet, welche Zeichen von Einigen über, von Anderen unter die betreffenden accentuirten Sylben gesetzt wurden.

Dass dies jedoch nicht die einzige Art der Accentuation in der Kaṭha-Schule war, lehrt uns der Berliner Codex Chambers 46, in welchem bekanntlich der echte Svarita durch eine kräftige Curve über der Linie bezeichnet wird (s. eine Nachbildung derselben in meinem Aufsatz „Das Kâṭhaka und die Mâitr. S.“ in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch. Juli 1879). Es lässt sich vermuthen — und ich halte dies für sehr wahrscheinlich — dass auch von den Anhängern dieser letzteren Accent-Bezeichnung der Udâtta durch einen senkrechten Strich bezeichnet wurde [1]) (wie ja auch in der verwandten Mâitr. S.); die Bezeichnung des echten Svarita war aber auf jeden Fall eine andre. Solche Abweichungen in der Accentuation innerhalb einer grösseren Çâkhâ, die jedenfalls in verschiedene Unterabtheilungen zerfiel, dürfen uns indessen keinen Anstoss erregen. [2])

Es braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass das nun constatirte System der Accentbezeichnung bei den Kaṭha's mit dem der Mâitrâyaṇîya's nah verwandt erscheint, insofern auch hier der Udâtta durch einen senkrechten Strich, der echte oder primäre Svarita durch ein Häkchen, resp. eine Curve bezeichnet wird, die insofern der Svarita-Bezeichnung des Wiener Fragmentes besonders nahe steht, als sie ebenso wie diese u n t e r die betreffende Sylbe gesetzt wird. Eine Abweichung besteht vor Allem darin, dass in der Mâitr. Saṃh. ausserdem auch noch der Anudâtta und der secundäre Svarita bezeichnet werden. Ich glaube aber gerade darin eine Alterthümlichkeit des Systems der Kaṭha-Schule erkennen zu müssen, dass sich dasselbe auf die Bezeichnung des Udâtta und des echten Svarita beschränkt. Denn die mit diesen bezeichneten Sylben sind die eigentlichen Accentsylben, die — wie wir seit Böhtlingk's und Bopp's Arbeiten über diesen Gegenstand wissen — den griechischen Sylben mit Acut und Circumflex entsprechen.

Allerdings hat H a u g in seiner bekannten Schrift „Ueber das Wesen und den Werth des vedischen Accents“ diejenige Anschauung über den indischen Accent, welche von Böhtlingk, Bopp, Roth, Whitney, Weber u. A. vertreten wurde und welche seit lange, namentlich auch unter den Sprachvergleichern für ausgemacht gilt,

1) Im Berliner Codex ist bekanntlich der Udâtta nicht accentuirt.

2) Vgl. übrigens auch Haug, über Wesen und Werth des vedischen Accents p. 32.

— dass nämlich der Udâtta und der sogen. echte, primäre oder selbständige Svarita (welcher die von den Indern als jâtya, kshâipra, abhinihita und praçlishṭa bezeichneten Svarita-Arten umfasst) als die Hauptaccente der indischen Sprache anzusehen sind — unter dem Aufwande grosser Gelehrsamkeit zu erschüttern gesucht. Dieser Versuch muss indess entschieden als ein missglückter bezeichnet werden, wenn wir auch gerne anerkennen, dass Haug uns in seiner Schrift vielerlei Neues und Interessantes mitgetheilt hat.

Eine der Hauptstützen seiner eigenthümlichen Ansicht, nach welcher der Udâtta (den doch die Grammatiker schon durch den Namen als Hochton charakterisiren) gerade als der unbedeutendste und schwächste Accent zu fassen wäre, — die Art der schriftlichen Accentbezeichnung —, bricht ganz zusammen durch den Nachweis der in den Schulen der Mâitrâyaṇîyas und Kaṭhas geltenden Accentuationssysteme, für deren Kenntniss wir aus dem Wiener Kâṭhaka-Fragment, trotz dessen nachlässiger Accentuirung, einen hervorragend wichtigen Beitrag gewonnen haben.

Es ist in der That von hoher principieller Bedeutung, dass wir jetzt behaupten dürfen:

1) In den ältesten Schulen des Yajurveda, denen der Kaṭhas und der Mâitrâyaṇîyas, wurde der Udâtta keineswegs unbezeichnet gelassen, sondern durch einen senkrechten Strich charakterisirt;

2) Derjenige Svarita, welchen man mit Recht als den echten, primären oder selbständigen Svarita bezeichnet hat, welcher allein wirklich einen samâhâra, eine Verschmelzung von Udâtta und darauf folgender unbetonter Sylbe darstellt, d. i. nach der indischen Terminologie der jâtya, kshâipra, abhinihita (und jedenfalls wohl auch der praçlishṭa [1]) Svarita, — er wird bei den Kaṭhas von allen Svarita's allein bezeichnet und zwar theils durch ein kleines Dach, einen Haken über oder unter der Sylbe, theils durch eine starke Curve über derselben, während der mit Recht als secundär, enclitisch oder unselbständig [2]) bezeichnete Svarita, der bloss das Vorhandensein des Udâtta in der vorhergehenden Sylbe andeutet (d. i. Alles, was die Inder als tâirovyañjana, tâirovirâma, pâdavṛtta und tâthâbhâvya Svarita bezeichnen), gar kein Accentzeichen erhält, was ja auch in der That gar nicht erforderlich scheint. Bei den Mâitrâyaṇîyas wird allerdings auch der secundäre Svarita (ebenso wie auch der Anudâtta) bezeichnet, aber durch andre Zeichen [3]) als der primäre, echte Svarita, welch' letzterer (und zwar durchweg der jâtya,

1) Wir dürfen dies aus principiellen Gründen wie auch nach der Analogie der Mâitr. S. bestimmt vermuthen, doch fehlt in dem beschränkten Material des Wiener Fragmentes ein Beispiel für diesen Fall.

2) Diese Termini Roths sind von Haug ganz mit Unrecht beanstandet a. a. O. p. 75.

3) Bekanntlich drei Strichelchen oder einen Querstrich durch die Sylbe, je nach den besonderen Verhältnissen.

kshâipra, abhinihita und praçlishṭa Svarita gleichermassen) durch ein Häkchen oder eine Curve charakterisirt ist, welche deutlich der Curve, resp. dem kleinen Dach oder Haken bei den Kaṭhas entspricht;

3) Das System der Kaṭhas erscheint dabei für die principielle Frage noch wichtiger als das der Mâitrâyaṇîyas, insofern hier dadurch, dass n u r der Udâtta und der echte oder primäre Svarita bezeichnet sind, die cardinale Bedeutung der betreffenden Sylben als der eigentlichen Accentsylben sehr klar hervortritt. Was es neben den Sylben mit Udâtta und echtem Svarita noch gab, waren höchstens Nebentöne oder tonlose Sylben, welche das System der Kaṭhas durch besondere Zeichen zu charakterisiren ebensowenig für nöthig fand, als wir bei der griechischen Accentuation irgend ein andres Zeichen ausser Acut und Circumflex nöthig haben. Die Mâitrâyaṇîyas haben ein feines System ersonnen, in welchem neben den eigentlichen Accentsylben auch die anderen je nach ihrem Charakter bezeichnet werden; das System der Kaṭhas aber redet der Böhtlingk-Bopp-Roth-Whitney-Weber'schen Anschauung noch deutlicher das Wort.

Gegenüber diesen Thatsachen, denen noch andere, schon früher von mir hervorgehobene zur Seite treten, wie die Betonung des Udâtta in den südlichen Handschriften des Rig- und Yajurveda, ferner in den Büchern der Tâṇḍin und Bhâllavin sowie in einer Londoner Atharvahandschrift [1])) — gegenüber allen diesen Thatsachen ist es unmöglich, diejenige Accentbezeichnung, welche gegenwärtig in vedischen Büchern die am weitesten verbreitete ist und in welcher der Udâtta unbezeichnet bleibt, als die allein massgebende zu betrachten, wie Haug dies gethan. Sie ist vielmehr — wie ja auch schon wiederholt behauptet worden — aller Wahrscheinlichkeit nach eine jüngere, die, wie ich vermuthe, von den jüngeren Yajusschulen ihren Ausgang genommen haben dürfte. Die Haug bekannt gewordene Recitationsweise, auf die er soviel Gewicht legt, ist nur ein Spiegelbild, eine phonetische Wiedergabe dieses Accentuátionssystems und daher ebenso wohl verhältnissmässig jüngeren Ursprungs [2]). Es ist undenkbar, dass in den Schulen der Kaṭhas und Mâitrâyaṇîyas ebenso recitirt wurde [3]). Das erscheint bei dem ihnen eigenen Accentuationssystem ganz unmöglich. Und es bezieht sich diese Bemerkung nicht nur auf die Saṃhitâs dieser Yajusschulen. Da wir ein RV-Ms. haben, das nach dem System der Kaṭhas (oder doch einem nahe verwandten System) accentuirt

1) cf. Einleitung zum 1. Buch der Maitr. S. p. XXXII. XXX.

2) Ich sage „verhältnissmässig", — denn absolut genommen, kann dieselbe immerhin sehr alt sein und ist es auch auf jeden Fall.

3) Da in neuester Zeit Mss. der Mâitr. S. mit der bekannten verbreiteten Accentuation des RV. geschrieben sind, wäre es denkbar, dass g e g e n w ä r t i g sich auch die Mâitrâyaṇîyas dieselbe Recitationsweise angeeignet hätten; doch ist mir darüber nichts speciell bekannt.

ist und aus dessen Existenz wir auf andre ebenso accentuirte RV-Mss. schliessen können und müssen, werden auch diese heiligsten Texte nicht immer und überall so recitirt worden sein wie Haug angiebt. Es unterschied sich solche Recitation von der Haug bekannt gewordenen wahrscheinlich in dem Masse durch Einfachheit, wie das Accentuationssystem der Kaṭhas von dem, welches Haug für massgebend hält. Ob wir freilich jemals erfahren werden, wie denn jene Recitation bei den Kaṭhas und Mâitrâyaṇîyas klang, wird man wohl bezweifeln müssen.[1])

Was die Bedeutung der Accentuationssysteme der Kaṭhas und Mâitrâyaṇîyas für die Frage nach dem Wortaccente noch besonders erhöhen dürfte, ist der Umstand, dass die betreffenden Texte, wie bekannt, grossentheils brâhmaṇa-artig und also in P r o s a geschrieben sind. Die Systeme der Accentbezeichnung in diesen ältesten Brâhmaṇas, den ältesten uns bekannten prosaischen Werken der indischen Literatur, verdienen ohne Frage weit mehr Beachtung als das recht unvollkommene und unzureichende System des jüngeren Çatapathabrâhmaṇa. Wie sehr übrigens Haug dieses letztere und sein angeblich besonders nahes Verhältniss zur Aussprache der heutigen Pandits misskannt hat, ist bereits von Leonhard M a s i n g in seiner bekannten vortrefflichen Arbeit über „Die Hauptformen des serbisch-chorwatischen Accents" p. 43 und 44 Anm. gezeigt worden.

1) Die Frage wäre jedenfalls durchaus keine müssige. Sollte es einem unsrer Indologen jemals gelingen, einen Kaṭha oder Mâitrâyaṇîya-Brahmanen zum Vortrag seines heiligen Textes zu bringen, so würde eine Mittheilung über die Art desselben unter allen Umständen vom höchsten Interesse sein.

Apollonius von Thyana (oder Balinas) bei den Arabern.

Von

M. Steinschneider.

„Apollonius v. Thyana (بلينس v. طيانة) ist der erste Autor, welcher über Talismane schrieb, und sein Werk über diesen Gegenstand ist bekannt und berühmt“ (معروف مشهور, Fihrist S. 312, cf. II, 134). — Es ist auffallend, dass Balinas (Belinus, Balienus etc. in den arabisch-lateinischen Quellen) in dem Werke des Kifti keinen Artikel aufzuweisen hat. Oseibia (I, p. 73 unten) berichtet nach einem alten Ta'arikh, dass Balinas الحكيم صاحب الطلسمات, das ist sein Beinamen, unter Titus lebte [1]). Wenn auch der griechische Autor der dem Balinas beigelegten Bücher nach V. Rose's Ansicht [2]) ein Byzantiner Apollonius ist, so nennt ihn der Fihrist ausdrücklich „von Thyana“, ebenso wie die Manuscripte eines ihm beigelegten Werkes. Man findet nirgends eine widersprechende Angabe, und die Identification von Balinas mit Plinius wurde schliesslich auch von Flügel aufgegeben (Fihrist II, 154, wo die arabischen Quellen nicht vollständig angegeben sind, s. ZDMG. Bd. 29 S. 386; Virchow's Archiv, Bd. 85 S. 155 und 395, Bd. 86 S. 140). In dem Index zu Hagi Khalfa hatte Flügel die Stellen in zwei Artikeln (Balinas n. 2170 und Plinius n. 7328) angegeben, ohne bei dem einen auf den anderen zu verweisen.

1) Bei Ja'akubi ed. Houtsma p. 134: بلينوس النجار genannt البيتنيم als صاحب الطلسمات ist eine Verquickung von Apollonius Pergaeus und Balinas; über البيتنيم s. Klamroth in ZDMG. XLI, 419.

2) Aristoteles de Lapidibus (Zeitschr. f. deutsch. Alterth.) p. 328; das. p. 404 Art. dehenig ist Belenus et Virgilius offenbar ein Zusatz; vgl. ZDMG Bd. 32 S. 730.

Man legt dem Balinas Werke über mystische Philosophie, Magie und Alchemie bei. Sprenger (Mohammed I, 349) scheint ein mystisches Buch des Balinas einer bedenklich frühen Zeit zu zuweisen.

Leclerc, Hist. de la médecine arabe I. 215, bemerkt: „Les écrits d'Apollonius durent être du nombre de ceux que l'on traduisit pour Khaled ben Yézid. La preuve en ressort implicitement de ce fait que les ouvrages d'Apollonius „l'homme aux talismans“ furent connus de Geber“. Leclerc stützt sich hier auf ein unglaubwürdiges Verzeichniss der Werke des Djâbir b. Hajjân (Fihrist S. 357 Z. 21, s. II, 194). Dieser bebehauptet dort, 10 Werke nach der Ansicht des Balinas صحب الطلسمات geschrieben zu haben, indem er hinzufügt: Balinas verfasste noch 4 Werke في المطالب (über Schatzgräberei?), nämlich 1. التحمل, 2. ميدان العقل (l. ميزان?). 3. التعيين, 4. النظم. Allein 7 dieser 10 Werke beziehen sich auf die Planeten (anstatt des Jupiter steht zweimal die Sonne) [1]. Diese beziehen sich also eher auf Magie als auf Alchemie.

Man hat hervorgehoben, dass der Alchemist Artephius „Belenius magister noster“ citirt; in „Artefius“ habe ich aber eine wahrscheinliche Corruption von Stephanos gefunden (was Chevreul in seinem Artikel über Artephius, Mém. de l'academie des sciences. t. 36 p. 76, nicht errathen konnte). Und wenn auch Citate aus Balinas sich in einem griechischen Texte fänden [2], so bewiesen sie noch nichts für das Zeitalter der arabischen Uebersetzungen alchemistischer Werke von Balinas, deren Existenz sehr problematisch ist. Man kennt kein Manuscript eines solchen Werkes, und die arabischen Autoren, welche eines benutzt zu haben behaupten, gehören einer sehr späten Zeit an und sind, wie alle Schriftsteller dieser Klasse, sehr unzuverlässig. Eidemir Djildeki behauptet, in seinem Werke البرهان الخ [3], das Buch des Balinas über die sieben اصنام, so wie das über die sieben اجساد von Djâbir commentirt zu haben (Catal. mss. or. Lugd. III, 209; Hagi

1) Vergl. Jeschurun, her. von J. Kobak IX, 83.

2) In Bertholet's Collection des anciens Alchimistes grecs, namentlich in der (schon bei Fabricius vorkommenden) Aufzählung (Berth. I p. IX) ist Balinas nicht genannt.

3) Vergl. Wenrich, de auctor graecor. version. p. 249.

Khalfa II, 48 oder I, 152 ed. Bulak, wiederholt irrthümlich das Wort اجسد. Uri n. 451 giebt Plinius an). Das ist wahrscheinlich dasselbe Werk, welches Alibeg Izniki كتب السبعة فى التراكيب nennt, und welches er in seinem Werke هياكل الانوار erklärt zu haben behauptet (s. درر الانوار Ms. Wien 1498, II, 574). Izniki erwähnt auch Balinas in einem anderen Werke über Alchemie (Hagi Khalfa III, 593, wo das Wort: logicae in den Noten VII, 757 nicht corrigirt ist); aber er giebt keinen Titel des betreffenden Werkes. Ich glaube, dass die sieben Figuren (اشخاص) bei Djildeki die der Planeten sind, und dass es sich hier um ein, unter dem Titel: liber imaginum lateinisch übersetztes Werk über Magie handelt. Albert der Grosse citirt folgenden Anfang daraus: „Dixit Beleni qui et Apollo [für Apollonius] dicitur“ [1]). بلونيس wird citirt in einer anonymen astrologisch-magischen Compilation (Ms. Leyden 946), אלבליאן in Djâbir ibn Aflah's Buch der Palme [2]), B. in einem Werke des Djauberi über die Charlatane, zusammen mit طمطم [3]), دعميوس und لاذن (ob der Arzt im Fihrist p. 288, bei Oseibia I, 33 لاون?). In einer castilischen Uebersetzung eines Werkes betitelt: Libro de las Formas e de los imagines que son en los Celos etc., auf Befehl Alfons X verfasst, wird Plinius (?) und Belyanus citirt. Immer schöpft aus Balinas die Magie, oder die Astrologie, oder die Heilkunde, wenn es sich um sympathetische oder magische Kuren handelt. — Eine Legende, welche sich in der Geschichte, oder vielmehr in dem Romane, von Alexander dem Grossen findet, legt dem Balinas die Erbauung des Leuchtthurms in Alexandria durch Magie bei [4]).

Wir besitzen in der That Werke über diese Art von Aberglauben, die dem Balinas beigelegt sind; die Manuscripte sind jedoch noch nicht genügend bekannt, um mit Sicherheit classificirt

1) Zeitschr. für Mathematik XVI, 369. 395.

2) Mein: Zur pseudepigr. Lit. S. 16.

3) Zeitschr. für Mathem. XX, 476; Flügel, Or. Handschr. in Wien II, 502. — Ueber Tomtom (Ms. des Khedive V, 352), s. mein Polem. u. apologet. Lit. S. 41; cf. Slane, Catal. Par. 2850.

4) Nach dem angebl. Tagebuch des Damos (s. Osmond de Beauvoir bei Priaulx, The Indian travels of Apollonius of Tyana, London 1873 (früher im Journ. As. Soc.) p. 50, unterrichtet Jarchas den Apollonius in Astrologie und Divination.

zu werden; ich muss mich deshalb auf die folgenden Angaben beschränken.

1. كتاب في الطلسمات. Abhandlung über die Talismane, Ms. Berlin, Petermann 66. Balinas wird zu Anfang angeredet, man weiss nicht von wem, und sonderbare Namen von Weisen werden darin citirt, wie تنغمديوس، بوهمنطوس (f. 43), für jenen برهمنطوس (f. 45), ارسططنيس (f. 46, 47, 51 ff.), اذريدون الحكيم (f. 51—57): König Alexander frägt Aristoteles عند انتهاء هذه الغيبة عن نيدريطوس صاحب الطلسمات, unt. And. كتاب السليوس صاحب الطلسمات; vielleicht eine Corruption von Balinas selbst? Der Verf. spricht vom Mikrokosmos und Makrokosmos (f. 42 b).

Razi (Rhazes) citirt ein anonymes Buch über Talismane; Tiraqueau hält das Wort Talsamat im lateinischen Continens für einen Autornamen[1]). Leclerc (Hist. I, 343) glaubt, man könne dieses Buch auf ibn Wahschijja oder auf Apollonius beziehen, ebenso wie einige andere Citate, die Leclerc nicht genau angiebt, und die in Virchow's Archiv Bd. 85, S. 155 gesammelt sind.

2. رسالة بولنياس [بولينس] في تدبير الروحانيات في المركبات الخ., über den Einfluss der Pneumatika (geistigen Wesen) auf die zusammengesetzten (irdischen) Dinge, über die Composition der Talismane und ihre Anwendung zur Heilung der Krankheiten.

Diese Abhandlung in 5 Abschnitten, welche angeblich von Honein in's Arabische übersetzt wurde, findet sich in Ms. Escurial 916; Casiri (I, 361) identificirt sie mit den 5 Büchern „de astrologia apotelesmatica" des Apollonius von Laodicaea, welche Paulus der Alexandriner im Vorworte zu seiner Isagoge citirt. Das Fragment über die *ἀποτελέσματα* im griechischen Manuscript Paris 2419 f. 247 wird jedoch „dem Mathematiker" Apollonius (also Pergaeus)[2]) beigelegt.

Der Pariser Catalog der hebräischen Manuscripte identificirt mit dieser Abhandlung die Nummer 1016, welche ein Werk enthält, das sich auch in anderen Manuscripten findet, nämlich Ms. Schönblum 121 (jetzt Steinschneider 29) und im Besitz von Jakob

1) Fabricius, Biblioth. graeca, XIII, 430; s. meine Bemerkung in Virchow's Archiv für Pathol. Anat. Bd. 85 S. 155.

2) De Sacy, Notices et Extraits IV, 113. Die Namen der 12 Stunden von Tag und Nacht sind angeblich in hebräischer Sprache angegeben; ich kenne solche hebr. Namen nicht.

Reifmann [1]), giebt sich für eine grosse Einleitung (מבוא גדול) aus zu einer früheren Abhandlung über die Talismane (אגרת טלאסם), auf welche sehr häufig hingewiesen wird (oben n. 1 ?). Diese Einleitung, welche in 5 Abschnitte getheilt ist, giebt ebenfalls als Uebersetzer חנין (Honein) b. Isḥaḳ, der hebräische Uebersetzer ist nirgends genannt. Die Abhandlung beginnt folgendermassen: „Das ist das Buch der Einleitung, um zu wissen הפעולות הרוחניות במורכבות"; diese Worte sind eine treue Uebersetzung von ebenso vielen im oben gegebenen arabischen Titel. Die Uebersetzung ist ebenfalls nach den Planeten eingetheilt und der Hauptgegenstand ist die Verfertigung der Talismane.

Mein Ms. ist von einem sehr unwissenden Menschen geschrieben. — Näheres findet sich in meinem autographirten Catalog der Schönblum'schen Handschr. (1872) S. 47 — ein anderes Ms. habe ich noch nicht benutzen können und bin daher in manchen Einzelheiten zweifelhaft, selbst nach den Parallelen, die sich in der zweimal angefangenen Copie finden. Ich theile hier Einiges aus dem Material mit, welches in § 520 meines unter der Presse befindlichen Werkes über die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters verwerthet werden soll.

Es handelt sich durchweg um die Anfertigung von Talismanen mit Figuren der Sterne, theilweise auch mit magischen Inschriften, welche die A r z n e i e n überflüssig machen sollen. Der salbadernde Verf. giebt sich gerne den Anschein eines Theosophen (z. B. f. 108 = f. 137 über die Emanation der Seele aus dem activen Intellect). Tract. I giebt 70 Talismane, Tract. II behandelt die Figuren des Saturn, Tract. III des Jupiter, Tract. IV des Mars, Tract. 5 der Sonne und, nach einer Lücke (Venus?), des Merkur; am Ende des I. Tract. werden die 400 Figuren des Mondes versprochen, die ich nicht finde. Fol. 132 verspricht der Verf. eine Abhandlung über Z a u b e r e i (כישוף, arab. סחר); nach f. 137 soll am Ende dieses (V.) Tractates gegeben werden: eine Unterweisung über die zur Zauberei dienenden Pflanzen, welche von כ י ר א ס erwähnt werden, eine Erläuterung zum Buche des A r i s t o t e l e s über die Steine, welche durch ihre Specialität wirken.

Aus den, wohl zum Theil e r f u n d e n e n oder aus Entstellung herrührenden Curiositäten wähle ich folgende. Es erscheinen hier: Der Philosoph יסמרק und הם König von אלקבאר (der Kopten ?), B e r a c h j a ברכיה (123 b, wonach נכאה f. 105 zu berichtigen), welcher im I. Tract. seines Buches von Stier und Löwen handelt — ob aus Hermes verstümmelt? Ob identisch mit זרבאב, dem griechischen Weisen, Verfasser einer Epistel an einen gewissen König (פלכוס, f. 106)? P l a t o (f. 134) erwähnt in בגיבור השכלים,

1) S. Literaturbl. des Orient 1844 (V) S. 481 und im hebr. Jeschurun her. von Kobak IV, 60.

oder אלהיים[1]), einen Menschen, der von den Dingen sprach, ehe sie entstanden; aus Plato's אגרת הטבע (f. 109) und אגרת הז' כוכבים (7 Planeten, 226 b) wird derselbe Spruch angeführt: „Wenn die Menschen die Figuren kennten: so bedürften sie der Heilmittel nicht", — Polemik gegen die Aerzte bricht oft hervor. — Die Bücher der Juden enthalten Andeutungen, welche der Philosoph versteht; dieser weiss, warum der Verfasser (oder Gesetzgeber, בעל הנימוס) die Prophetien in Geheimniss gehüllt hat, und widerspricht ihm nicht durch Enthüllung derselben vor dem Vulgus. — Der Perser שאהריאשה [Schahriar?] will אלכמאני vertreiben und wird durch einen Talisman getödtet (109 und 129 b); die Griechen bekriegen die זמזומים (ib. ib.)[2]); aus der „Chronik der persischen Könige" wird von dem König כיראם erzählt, der seinen Brudersohn אלברנסי erschlug (109 b, 130); ריסוס, oder ריסיש schrieb ein umfassendes Buch über die Figuren und Arten der Thiere [im Zodiak?]: ספר הצורות ומיני החיות (123 b, cf. 122, 135 b, 136 b, רודיש 133 b); סרהבת schrieb über die Figuren des Mondes (123); ein ספר המלך והנגידים השבעה (die 7 Fürsten sind die Planeten) scheint anonym (123 b), ebenso ein ספר הכוכבים in VII Tractaten, welches aus vielen Büchern ausgezogen worden (132 b); כיבן הקטני verfertigt einen Talisman gegen eine allgemeine Krankheit (133 b); Hermes (הרמס, so) der Erste sagt 3 Worte (134 b). — Ausserdem ist von den Königen Indiens (109 b = 130), den Kopten (הקבטיים 128 b), den Weisen Indiens (132) die Rede. ספורי השלוחים sind Erzählungen der Gesandten (Gottes) (134 b) = Propheten, schwerlich der Apostel, da sonst nirgends eine christliche Andeutung zu finden ist.

3. Salomo ben Natan Orgiero[3]) aus Aix übersetzte im XIV. Jahrhundert eine Abhandlung des Apollonius über Magie (המלאכה הרוחנית), wahrscheinlich aus dem Lateinischen, unter dem Titel מלאכת משכלת, woraus nur ein Fragment in Ms. Schönblum 79 P bekannt ist, dessen Beschreibung nicht genügt, um zu beurtheilen, ob irgend eine Beziehung stattfindet zwischen dieser Uebersetzung, worin z. B. ein „*liber figurarum*" und die Psalmen David's citirt werden, und anderen hier erwähnten Schriften.

1) Das soll die Gesetze Plato's, im Gegensatz zu den magischen نواميس bedeuten; s. ZDMG. XX, 470; Catal. Lugd. Bat. III, 306. Bei ibn Sab'in (Journ. Asiat. 1879, XIV, 384) möchte ich, gegen Mehren, an die echten Gesetze denken, woraus z. B. Biruni citirt (India, englisch bei Sachau I, 105, II, 294).

2) Deut. 5, 20, ohne Zweifel für مزمزة; Zauberer (Flüsterer, cf. לחש), wie z. B. in Kalila, Leben des Barzoje, span. bei Keith-Falconer, Fables of Bidpai p. LXXXI; Jakob b. Elasar ed. Derenb. S. 321 behält הזמזמה bei.

3) Ueber diesen nicht ganz sicheren Namen s. Revue des Études juives V, 280.

4. كتاب جامع الاشياء من سرّ الخليقة وصنعة الطبيعى, vielleicht auch كتاب العلل (Buch der Ursachen),[1]) von dem Adepten Apollonius von Thyana über Theosophie, ist durch einen ausgezeichneten Artikel von Silvestre de Sacy (Notices et Extr. t. IV) bekannt, welcher darin Spuren des Poëmander von Hermes fand.

Der Uebersetzer (in's Syrische oder in's Arabische?) wird ساجيوس (Zachaeus oder Sergius) von Naplus genannt. Ausser dem Pariser Ms. findet man eines in Leyden n. 1207, in *Upsala* 336, im Br. Museum 424, im India Off. 472, Constantinopel, سرّ الخليقة H. Kh. VII, 251 n. 1160, p. 316 n. 371, p. 399 n. 593; Refaja § 15 n. 197 und mit and. Titel Gotha 82 [3], (I, 145).

5. Eine Abhandlung über Zauberei (s. oben S. 443) verspricht der Verfasser von n. 3, Tr. V f. 132.

Man weiss nicht, welches dieser 5 Werke unter der einfachen Angabe كتاب بلينس von Hagi Khalfa III, 54 (V, 59) gemeint sei.

6. Balinas erscheint als Entdecker des magischen Werkes ذخيرة الاسكندر, Ms. India Off. 473 (Loth p. 130), das auch im kleinen Katalog des Khedive p. 200, im grossen V, 255 vorkommt. Dieses Buch wird, nach der zügellosen Betrügerei, oder Phantasie, der Magiker, mit allerhand Personen in Verbindung gebracht. Es ist verfasst von Hermes, dem Alexander gewidmet von Aristoteles, entdeckt von Balinas, in einer christlichen Kirche in Amorium gefunden, aus dem Griechischen und (!) „rumischen" auf Befehl des Khalifen Mu'taṣim ins Arabische übersetzt von dem „Geometer" Muhammed b. Khalid, der die Vorrede geschrieben haben soll. Letzterer soll wahrscheinlich der Astronom Muhammed b. Khalid b. Abd al-Malik al-Merw-ruzi sein, dessen Vater (nach al-Ḳifti, bei Casiri, I, 430, bei Hammer III, 259) ein Sternbeobachter unter Ma'amun war. Er ist wohl nicht identisch mit dem persischen medicinischen Autor Muhammed b. [abi?] Khalid, der meines Wissens nur in Citaten bei Razi vorkommt, s. meine Nachweisungen in Virchow's Archiv Bd. 52 S. 492, wonach Leclerc I, 273 zu ergänzen ist. In ibn abi Oṣeibia scheint er nicht vorzukommen.

---

1) Ob dieser Titel nur einem Abschnitt des جامع entnommen sei, oder ursprünglich ein anderes Buch des Uebersetzers bedeuten sollte, scheint unsicher; eigenthümlich ist die Citationsformel bei al-Biruni, englisch I, 40 (II, 273): „the author of the book of Apoll. *de causis rerum*".

Nachtrag beim Abdruck. Zu den Quellen: Houzeau et Lancaster, Biblioth. Astron. I, 496 (1887). Rothscholz, Glaube und Brauch I, 80 wird citirt von Liebrecht in Germania XVIII, 359 zu Oesterley, Gesta Roman. — Zu S. 434 die Könige Sassan bei Dieterici, der Streit S. 99; سوريس bei Pertsch, Catal. Gotha II, 447 n. 1261, [3].

Dieser Artikel sollte ursprünglich dem II. Abschnitt meiner Pariser Preisaufgabe über die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen angehängt werden[1]; er hängt aber mit jenem Abschnitt in keiner Weise zusammen, ich gebe ihn also hier, um etwaige Belehrungen noch für mein Buch über die hebräischen Uebersetzungen benutzen zu können, mit dessen Abschluss ich mich beschäftige.

---

1) Die Einleitung dazu ist in Hartwig's Centralbl. für Bibliothekswesen 1889 Beiheft 5, der Artikel Euklid in der historisch-lit. Abtheil. der Zeitschr. für Mathematik u. Physik XXXI (1886) abgedruckt, der III. Abschnitt (Medicin) wird demnächst in Virchow's Archiv Bd. 124, 1891 erscheinen.

Die *Parva Naturalia* des Aristoteles bei den Arabern.

Von

M. Steinschneider.

(Nachlese zu dem Artikel in der Ztschr. Bd. 37 S. 477 ff.)

Während mein Artikel in Händen der Redaction des Abdruckes harrte, fand ich Einzelnes hie und da, dessen Ein- und Anfügung nicht gut zu bewerkstelligen war, und das (S. 492 am Schluss) als „Nachlese" am Ende des Bandes folgen sollte. In den seitdem verflossenen beinahe 8 Jahren wartete ich einerseits etwaige Ergänzungen oder Berichtigungen von anderer Seite ab, anderseits glaubte ich selbst noch einige Nachforschungen anstellen zu sollen, zu denen mir die Musse fehlte [1]). Ich glaube nun nichts mehr erwarten zu dürfen und schliesse mit der kleinen Nachlese meinen Theil an dieser Forschung ab, indem ich gelegentlich den Prolog des Avicenna anhänge, worüber das Nähere unten.

Ich ordne die sehr verschiedenartigen Notizen derart, dass diejenigen, welche sich einzelnen Stellen des Artikels enger anschliessen, nach der Seitenzahl desselben aufeinanderfolgen; eine einzige, für die sich eine derartige Beziehung nicht leicht ergab, ist zuletzt gestellt.

S. 478. Bei D. Kaufmann (Die Sinne, Budapest 1884, Programm, S. 109 A. 42) heisst es: „Schon Alfarabi entscheidet sich für ihn (Galen) in seiner Schrift: de sensu et sensato, wie wir aus Albertus Magnus wissen, s. Vincentius a. a. O. lib. 26 c. 29 und Werner, Sitzungsberichte (Wien 1873) 75 p. 390 n. 2." Bei Vincenz, Speculum natur. ed. 1494 p. 305 (nach anderer Zählung XXV, 38) ist die Stelle offenbar aus Albert, der kurz vorher genannt ist, wiederholt. Die Worte „in libro suo de sensu et sensato" sind aber wohl ein falscher Schluss, wegen der Mittelquelle, oder Alpharabius ist eine falsche Auflösung einer Abbreviatur, was noch zu untersuchen bleibt.

1) Abseits liegende Forschungen konnte ich nicht verfolgen; in Bezug auf die Zusammengehörigkeit der einzelnen Schriften s. Freudenthal, Zur Kritik und Exegese von Aristoteles . . Parva Naturalia; (Rhein.) Museum für Philologie Bd. 24, 1869 S. 81 (392, 640).

S. 479. Oseibia (II, 98) im Artikel ibn Heitham verzeichnet unter den Schriften über Aristoteles nicht de sensu, sondern Mineralogisches (امور المعدنيات), ein Buch über die Seele, dann (ثم) Metaphysik.

Daselbst A. 3. Bei Bartholomäus Anglicus (Glanville)[1]) in dem Werke de proprietatibus rerum, welches nach Jourdain (p. 599) spätestens 1260 verfasst ist, sind die parva naturalia nicht nach arabischen, sondern nach griechisch-lateinischen Uebersetzungen behandelt.

Daselbst. Schemtob Palquera, der auch in seinem unedirten ראשית חכמה VIII physische Werke des Aristot. aufzählt, hat in der That dort ס' הנפש וס' החוש והמוחש, nach Mittheilung des Dr. Güdemann vom Febr. 1883, aus seinem Ms., ebenso in Ms. Zunz n. 12 f. 29, welches mit seiner Bibliothek zunächst von dem Buchhändler Kauffmann in Frankf. a. M. gekauft, und Ende des J. 1888 an die reorganisirte Lehranstalt Montefiore in Brighton übergegangen ist.

Samuel ibn Tibbon in seinem Glossar zur Uebersetzung des „Führers“ von Maimonides unter חכמת הטבע giebt neun physische Werke an, III heisst [והפסד] איכות ההויה, V המוצאים והמקורים (Mineralien doppelt ausgedrückt), VIII ist das Buch der Seele, IX החוש והמוחש ומדברו . . בשינה ויקיצה.

S. 480 Z. 1—3 Meteora, s. V. Rose, Aristot. Pseudepigr. 261 und in Hermes I, 385. – Daselbst § 2, vgl. Kifti bei Casiri I, 310 etwas abweichend.

S. 483. החוש והמוחש citirt schon ibn Badje in dem Buche הנהגת המתיחד (regimen solitarii), welches Narboni in seinen Commentar zu Hai b. Jakzan des ibn Tofeil einschaltet (Ms. Berlin 648 Qu. f. 15). Der betr. Passus steht nicht im Resumé jenes Buches, welches Narboni später einschaltet (französische Analyse bei Munk, Mélanges, p. 389 ff.).

Maimonides, welcher erst nach Abfassung seines Führers (um 1190) die Commentare des Averroës zu Aristoteles, mit Ausnahme von de Sensu erhielt, citirt החוש והמוחש in seinem diäetetischen Sendschreiben (nach 1196 verfasst?), dessen hebr. Uebersetzung aus Mss. abgedruckt ist in der Sammelschrift Kerem Chemed (Bd. III S. 15) und in Jerusalem 1885 (S. 19).

S. 483 A. 11. V. Rose bemerkte mir nachträglich, dass er wohl seine Notiz aus einem Katalog erhalten habe, sich jedoch der Sache nicht mehr erinnern könne. Die betr. Nachricht kann als irrthümliche gestrichen werden.

---

1) Glanvillanus heisst er schon in Ms. Digby 12 und Amplon. Fol. 317 (Schum's Catalog S. 219), also nicht erst im XVI Jahrh., wie in der Hist. Litt. de la France XXX, 353 behauptet wird, und nicht „Wadding'sche Confusion“ (V. Rose, Aristoteles, de Lapidibus, in Zeitschr. für Deutsches Alterth. N. F. VI, 341).

S. 484/5. Avicenna citirt das Buch de Sensu et sensato [des Aristoteles] in seinem de Coelo C. 13 und 14 (f. 41 col. 2 ed. 1508, diesen Druck besitzt die kgl. Bibliothek in Berlin erst seit wenigen Jahren; vergl. auch V. Rose, Aristoteles de lapidibus, in Zeitschr. für Deutsche Alterth. N. F. VI S. 342). Den Inhalt des Buches de Sensu giebt Avicenna allerdings in dem Prolog zum Buche de Anima, welches in den Ausgaben der lateinischen Uebersetzung steht, und dieser, für die Anlage des Buches شفاء wichtige Prolog liegt mir jetzt in dem erwähnten Exemplar der ed. 1508 vor. Aber schon früher hatte V. Rose die Freundlichkeit, auf Veranlassung meines Artikels, mir eine nach Mss. corrigirte Abschrift jenes Prologs mit einigen Noten mitzutheilen. Bei der grossen Seltenheit der Drucke und der Wichtigkeit des Prologs erlaube ich mir, Rose's hergestellten Text dieser Nachlese anzuhängen, indem ich hiermit meinen besten Dank dafür ausspreche, mich aber weiterer Bemerkungen enthalte, zu welchen dieser Prolog leicht veranlassen könnte, die aber über das gegenwärtige Thema hinausgehen würden. So weit ich Mehren's neueste Studien über die Philosophie des Avicenna verfolgen konnte, habe ich eine Berücksichtigung dieses Prologs nicht gefunden.

Die hebräische Uebersetzung des Buches vom Schlafen und Wachen von Salomo b. Mose Melgueiri ist noch ein Problem. Nach den Mittheilungen Neubauer's aus den Bodleianischen Ms. des شفاء ist dieses Werk nicht die Grundlage der hebr. Bearbeitung; nach einer anderen habe ich mich bis jetzt vergeblich umgesehen, und muss die Möglichkeit constatiren, dass irgend eine mir unbekannte, vielleicht unedirte, lateinische Bearbeitung des dem Aristoteles beigelegten Buches der hebräischen zu Grunde liege.

S. 486 Anm. 14 und 15. Im Original des Averroës, Ms. hebr. Paris 1009 f. 163 heisst es (nach einer Mittheilung Neubauer's vom März 1883) אלמקאלה אלתאניה והו יבתדי באלפתין פי הדה אלמקאלה ען אלדכר ואלתדכר.

S. 487 Anm. 17b. Sechs Citate aus Galen bei Maimonides, enthalten die Fragmente 102—7 in der Ausg. Chartres von Galen's Werken. Aus derselben Mittelquelle schöpft wohl Abraham Schalom נוה שלום f. 80b ed. Ven.

Daselbst, Z. 2 v. u. Anf. des X. Jahrh, liès XI.

Daselbst. Ueber Schlaf und Traum schrieb Costa ben Luca (s. mein Al-Farabi S. 279, 243).

Ueber Schlaf und Vision schrieb al-Kindi, wie ich am Schluss (S. 492) mit Hinweisung auf die Nachlese bemerkt habe, vergl. Jourdain p. 129 (Zeitschr. Bd. 24 S. 348), daher wohl Hauréau, Hist. de la philos. scol. P. II, t. I p. 19 unter den bekannten Schriften al-Kindi's auch diese aufzählt, obwohl eigentlich nur die Existenz bekannt war. Den betr. arabischen Titel giebt

nach den Quellen Flügel, Alkindi S. 31 und 47 n. 188: رسالة في علة النوم والرويا وما يرمز به النفس „Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und über das, was die Seele geheimnissvoll anzeigt;" so Flügel; das Letztere giebt keinen rechten Sinn; die Seele ist nicht das Active, sondern das Receptive.

Ueber die lateinische Uebersetzung in den Mss. Paris 6443 und 16613 (Sorb. 1793 — vgl. Leclerc, Hist. de la méd. ar. I, 165, II, 420, 493; Wüstenfeld, die latein. Uebersetz. etc. S. 68) kann ich jetzt aus dem 2. Ms. (f. 55) Folgendes mittheilen (ich glaube, Hr. Omont war so freundlich die Stelle zu copiren):

Liber de sompno et visione quem edidit Jacob Alchininus (sic), Magister vero Gerardus cremonensis transtulit ex arabico in latinum . . . . qui deus occultorum varietates patefaciat et quem in domo uite et in domo mortis beatificet. Quesiuisti ut describam tibi quid sit sompnus et quid uisio. hoc vero de subtilibus scientiis naturalibus. Der Verf. führt den Unterschied auf die Seelenkräfte zurück, — was den arab. Titel: über die Ursachen etc. rechtfertigt. Es heisst weiter: Jam vero abreviatur abveriatione (قصر) ab intellectu eius et demonstrationum nuturalium et scripsi de hoc quedam secundum quantitatem quam tibi similiter sufficere estimaui. — Ende f. 60: Hoc igitur est sufficiens ad illud de quo quesisti secundum locum tuum in speculatione et expleta(?) est hec epistola.

Daselbst. Ein Buch über dasselbe Thema: كتاب النوم والرويا verfasste abu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed al-Serakhsi (gest. 896? s. Rohlfs, Deutsches Archiv I, 438; Virchow's Archiv für Path. Anat. Bd. 85 S. 158), nach Hagi Khalfa V, 66 n. 10589; der genauere Titel bei ibn abi Oseibia (I, 215 Z. 16) ist في ماهية. Fihrist S. 262 (und 149 falsch abu'l-Faradj!) hat dieses Buch nicht. Ein Buch über Schlaf und Träume النوم والاحلام von ibn Munkids (gest. 584 H. = 1188/9) habe ich notirt, aber die Quelle vergessen: Sein voller Namen ist Muwajjid ed-Daula Abu'l-Mutsaffir 'Usama b. Murschid etc.; s. ibn Khallikan p. 92 Slane, engl. I, 178; Index H. Kh. VII, 1177 n. 6603; Rieu, Brit. Mus. p. 834. Gräuliche Verwirrung bei Hammer, Lit. d. Araber VI, 51 n. 5239, VII, 778 n. 8589 und S. 953.

S. 489. Josef ibn Zaddik, ein spanischer Jude um die Mitte des XII. Jahrh., dessen arabische Religionsphilosophie, betitelt „Mikrokosmos" in giebt Uebersetzung von Jellinek herausgegeben ist, giebt (S. 30) ein Kapitel über Tod und Leben, Schlaf und Wachen, welche „in die physischen Schriften gehören", Albertus M. soll, nach Jourdain (p. 355, ed. II p. 321), die kleinen Tractate des Averroës de Juventute etc. vor Augen haben! Wenn J. ferner

die Citate aus Costa bei Albertus, de spiritu, heranzieht: so hat er ausser Acht gelassen, dass diese Citate dem (von Barach lateinisch edirten) Buche Costa's de Differentia inter spiritum et animam (oder umgekehrt) angehören.

Das Buch vom Leben und Tod citirt Salomo ibn Jaîsch (gest. 1343 in Sevilla?) in seinem arabischen Commentar zum Kanon des Avicenna, ms.; s. Hebräische Bibliogr. XIX, 94.

Gerard von Cremona übersetzte auch Alexander's von Aphrodisia de Sensu secundum verba Aristotelis, Ms. St. Victor in Paris 171 (Jourdain p. 129 n. 7, ed. II p. 123 n. 6; Leclerc, Hist. I, 217; II, 419 n. 39; Wüstenfeld, lat. Uebers. S. 67: „schwerlich Averroës"). Der arabische Uebersetzer dieses Buches ist Honein, s. Wenrich, de auctor. graecor. p. 276.

(Aus cod. Amplon. qu. 296 (membr. s. XIII) = *a*, und cod. Amplon. fol. 335 (m. s. XIII/XIV) = *b* abgeschrieben zu Erfurt im J. 1855.)

Prolog des Avicenna zum liber sextus de naturalibus.

(Vorangeht der Prolog d. Uebers. = Jourdain Rech. 1843 p. 449.)

Jam explevimus in primo libro verbum de hiis que sunt communia naturalibus. Cui consequenter adiunximus librum secundum. qui est de cognicione corporum et formarum. et primorum motuum. in modo nature. et certificavimus disposi-
5 ciones corporum eorum que corrumpuntur et que non corrumpuntur. Post hunc ordinavimus tractatum de generacione et corrupcione et de earum subiectis. Deinde adnexuimus verbum de actionibus primarum qualitatum. et earum passionibus et complexionibus que generantur ex eis. Remanserat autem ut
10 post hoc loqueremur. de rebus generatis. sed quia res congelate et insensibiles et que non habent motum voluntarium. sunt priores et apciores generari ex elementis. ideo locuti sumus de his in libro *quinto*. Post hec autem remansit de sciencia naturali ut consideremus de rebus vegetabilibus et animabus.
15 sed quia vegetabilia et sensibilia sunt ea quorum essencie constituuntur ex forma que est anima. et ex materia que est corpus et membra. sed cognicio que est melior de his est illa que habetur

1 Jam fehlt in *a*. ‖ 4 in mundo mature *a*. ‖ 5 corporum que non corrumpuntur et eorum que corrumpuntur *a*. ‖ 6 post hunc autem tractatum ord. de g. *a*. ‖ 7 adiunximus vel annexuimus *a*. ‖ 8 possónibus (= possessionibus!) *a*. ‖ 12 fuimus *a*. ‖ 14 ut consideremus *b*: et considerare *a*. ‖ 15 de rebus veg. et in al' et in animabus. et sensibilibus *a* (*scil.* de reb. veg. et sensibilibus *et adser.* et in al' et animabus = animalibus) ‖ 16 sed — eius *b*: Quod autem dignius est cognicione de aliquo est formá eius *a*.

de forma eorum. ideo elegimus prius loqui de anima. Noluimus
autem interrumpere tractatum de anima loquendo scilicet prius
20 de anima vegetabili et de vegetabilibus. et postea de anima sensibili et de sensibilibus. et deinde de anima humana et de
hominibus. non enim sic disposueramus. Si enim hanc interrupcionem faceremus. fieret nobis arduum ac difficile aprehendere
scienciam de anima ideo quod eius partes connectuntur sibi ipsis
25 inter se. sed quia vegetabile convenit cum animali in anima que
habet affectionem vegetandi et nutriendi et generandi. quamvis
sine dubio differat ab eo in viribus animalibus que sunt proprie
generi eius. et deinde appropriantur speciebus eius ideo quia
possibile (*legendum*: ideo quoque impossibile) est nobis loqui de
30 eo quod pertinet ad animam vegetabilem. hoc est scilicet id. in
quo convenit cum animali. Non enim adeo percipimus differencias specificas huius intencionis generalis in vegetabilibus. Et
quoniam quidem sic est tractatus huius partis. non est potius
dicendus tractatus de vegetabilibus quam de animalibus. Et
35 quia comparacio animalium ad hanc animam eadem est quam
comparacio vegetabilium. similiter etiam est disposicio anime
animalis ad comparacionem hominis et ceterorum animalium.
Nos enim non intendimus loqui hic de anima animali et vegetabili nisi secundum hoc in quo conveniunt. Non enim scimus
40 proprium nisi quando scierimus commune. nec multum curamus
de differenciis substancialibus uniuscuiusque anime cuiusque vegetabilis et cuiusque animalis. hoc enim difficilimum est. fuit
ergo commodius loqui de anima in uno libro. Deinde si potuerimus loqui de vegetabilibus et de animalibus propria verba
45 faciemus. Quod autem plus poterimus facere. de hoc pendebit
ex corporibus eorum et ex proprietatibus suarum affectionum
corporalium. Ergo preponere doctrinam sciencie de anima. et
postponere doctrinam de sciencia corporis est via liberior et
notior ad discendum quam preponere doctrinam de corpore. et
50 postponere doctrinam sciendi animam. Sciencia enim de anima
maius amminiculum est ad cognoscendas disposiciones corporales.
quamvis unumquodque eorum amminiculum est ad alterum. Non

---

18 eligimus *a.* ‖ 19 interrumpere *a*: in fronte *b.* ‖ 23 aprehendere *b*: propter habendam *a.* ‖ 24 ideo quod *b*: primo quidem *a.* ‖ 25 sed quia *b*: secundo quod *a.* ‖ 25 animali *a*: -libus *b.* ‖ in anima *b*: in animali *a.* ‖ affectionem *b*: accionem vel affectum *a.* ‖ 28 Ideo quod *a*, Ideo quia *b* (*legendum* Ideo quoque). ‖ 29 possibile *ab* (*leg.* inpossibile). ‖ 30 hoc est. scil. id *a*, hoc est. s. id *b.* ‖ in quo *b*: cum quo vel in quo *a.* ‖ 31 adeo *b*: ab eo *a.* ‖ 33 quoniam *a*: quando *b.* ‖ c̄potius *b*: post *a.* ‖ 34 Et *om. b.* ‖ 37 animalis *b*: animalium (*reliquis om. usque ad* animalium 37) *a.* ‖ 40 quando *b*: post quam *a.* ‖ conveniens *a.* ‖ 41 cuiuscunque veg. et cuiuscunque an. *a.* ‖ 42 hoc — est *a*: *om. b.* ‖ fuit *b*: furo (so) *a.* ‖ 45 Quod — poterimus *b*: Quod et plus potuerimus facere in al'. hoc est id quod pertinet ad corpora eorum quod (qd') proprietates *a.* ‖ 48 via *a*: *om. b.* ‖ liberiorum et nociorum *a.* ‖ 51 cognoscendum *a.* ‖ 51 corporales *b*: animales *a.* ‖ 52 eorum — alterum *b*: illorum est ad alterum amminiculum *a.* ‖

enim semper necesse est alterum extremorum preponere. Nos tamen eligimus preponere verbum de anima propter excusacionem
55 quam monstravimus. Si quis antem voluerit mutare hunc ordinem faciat. nos enim non calumpniabimur illum. et hic est sextus liber cui adnectemus septimum: qui est de tractatu disposicionum vegetabilium. post hunc sequetur liber octavus in quo tractabitur de disposicionibus animalium. et ibi perficietur
60 sciencia naturalis. Deinde consequenter adiciemus sciencias disciplinales distinctas in quatuor libris. post hec autem omnia consequitur liber de sciencia divina. Deinde adnectemus aliquid de sciencia de moribus. et ibi perficietur quitur liber hic totus noster liber.

Folgt (in *a*) die „*divisio libri*" (die in *b* vorhergeht), und am Schluss des Textes folgende Klausel (in beiden Hdschr.):

Completus est liber de anima qui et sextus liber collectionis secunde de naturalibus. et ei qui dedit intelligere sint gracie infinite. post hunc sequitur liber septimus de vegetabilibus. et octavus de animalibus qui est finis sciencie naturalis. post ipsum autem sequitur collectio tercia de disciplinalibus in quatuor libris. scilicet arismetica. geometria. musica. astrologia. et post hunc sede causa causarum.

Vgl. cod. Sorbon. 1789 (membr. s. XIII)

1) Titulus collectio secunda libri sufficientie avinceni principis philosophi prologus dixit.

Postquam expedivimus auxilio dei ab eo quod opus fuit preponere in hoc nostro libro de doctrina puritatis artis logice. debemus nunc aperire sermonem de doctrina scientie naturalis . . .

(I de causis et principiis naturalium.

II de motu et consimilibus.)

Dann folgt 2) (Avicenne) liber celi et mundi.

53 Nos tamen eligimus *om. a.* ‖ 56 facere potest *a.* ‖ calumpniamur *b*: calumpniabimus *a.* ‖ ipsum *a.* ‖ 60 convenienter *a.*

Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina-Literatur.

Von

Ernst Leumann.

Diese Zeitschrift hat in vol. XXXIII, p. 693 ff. eine Liste von Jacobi's Jaina-Handschriften aus dessen eigener Feder gebracht, nachdem kurz vorher auf p. 478 ff. desselben Bandes durch Klatt die Jaina-Handschriften der Berliner Bibliothek verzeichnet worden waren. Ferner geben Hultzsch in vol. XL und Bühler in vol. XLII je eine Uebersicht über ihre eigenen Sammlungen indischer Handschriften, von denen ein grosser Theil der Jaina-Literatur angehört. Diesen Veröffentlichungen schliesse ich hier ein Verzeichnis meiner eigenen Collection an, welche ich mir im Lauf des Jahrzehnts, das nunmehr über meine oft lange unterbrochenen Jaina-Studien dahingegangen ist, angelegt habe. Diese Sammlung kann zwar weder an Umfang noch an Ursprünglichkeit sich mit den vorher genannten messen; denn sie enthält nur eine bescheidene Auswahl von Jaina-Texten und birgt nicht indische Devanāgarī-Manuscripte aus früheren Jahrhunderten, sondern wesentlich nur eigene Abschriften und Auszüge in Transcription. Dagegen ist es ein Vorzug unseres Materials, dass dasselbe in gewisser Hinsicht, wegen Collationen, Berichtigungen, Verweisen und Aehnlichem, weit mehr bietet als Originalhandschriften und auf alle Fälle zur schnellen Orientirung über den Inhalt verschiedener grösserer Werke unumgänglich nothwendig ist. In diesem Sinne stellen wir es den Fachgenossen unter den gewöhnlichen Ausleihbedingungen der Bibliotheken zur Verfügung. Der Vollständigkeit halber ist in das nachfolgende Verzeichniss auch einiges ausserhalb der Jaina-Literatur Liegende hineingenommen, worunter ein Paar Geschenke als die einzigen nicht von meiner Hand herrührenden Bestandtheile der Sammlung eine ganz gesonderte Stellung einnehmen.

Die meisten Abschriften und Auszüge sind angefertigt worden zum Zwecke der Veröffentlichung. Nun haben sich aber mit der

Zeit zwei Hindernisse eingestellt, welche die Absicht nur noch für einige Texte bestehen lassen.

Erstens nämlich haben sich meine Bemühungen bis zu einem gewissen Grade gekreuzt mit denjenigen Weber's, deren Früchte nunmehr in seinem zweiten Catalog vorliegen, welcher für die Jaina-Studien wieder von ebenso fundamentaler Bedeutung ist wie desselben Verfassers Uebersicht über die Jaina-Literatur in Bd. XVI und XVII der Indischen Studien. Allerdings erstrebt unser Berliner Meister wegen der übergrossen Fülle von Texten, die er zu bewältigen gehabt hat, nirgends Vollständigkeit oder auch nur genauere und durchgehende Orientirung, und so bleibt meiner Excerpirungsthätigkeit, die meistens den Gegenstand erschöpfen will, ihr selbständiger Werth ungeschmälert; aber es empfiehlt sich nunmehr eben doch kaum, überhaupt noch weiter Auszüge von in Berlin vorhandenen Jaina-Texten zu veröffentlichen. Würden zum Beispiel die unsrigen erscheinen so wie sie entstanden sind, so müsste sich Manches mit schon bei Weber Gebotenem berühren; hielten wir aber solche Wiederholungen ängstlich fern, so müssten unsere Auszüge unter unserer eigenen Hand zu Zerrbildern werden. Die Jaina-Philologie tritt vielmehr seit Vollendung von Weber's Catalog gewissermassen von selber in die Aera der Editionen und intensiveren Textbearbeitungen ein.

Zweitens nun sind meine Arbeiten noch in anderer Weise überholt worden, und zwar wiederum so, dass ich über dem dabei der Sache erwachsenden Gewinne die persönliche Einbusse gänzlich vergesse. Die indischen Ausgaben der canonischen Jaina-Texte, die zu Anfang im Buchhandel nicht erhältlich waren und sich trotz mannigfacher Bemühungen nur spärlich und langsam in Berlin und London einstellten, sind mittlerweile allgemein zugänglich geworden, indem sie in Leipzig stets vorräthig zu haben sind. Dadurch ist natürlich das Bedürfniss nach europäischen Editionen, welches anfänglich ein dringendes war, bedeutend geringer geworden, und es ist begreiflich, wenn Verleger und Herausgeber von Zeitschriften nicht mehr dasselbe Entgegenkommen wie früher zeigen.

Ueber meine auf diese Weise nur zum Theil noch der Buchform vorbehaltenen Arbeiten müsste ich nun — selbst wenn nicht der eingangs erwähnte Grund behufs ihrer allgemeinen Verwerthbarkeit in Manuscriptform zur Veröffentlichung eines Verzeichnisses derselben antreiben sollte — schon allein um desswillen Bericht geben, weil ich mich einer Reihe von Bibliotheken und Gelehrten in ausserordentlichem Grade zu Dank verpflichtet fühle und weil ich das Vertrauen, mit dem mir so viele handschriftliche Schätze überlassen worden sind, für den Augenblick nicht anders zu rechtfertigen und zu belohnen weiss, als durch eine öffentliche Anerkennung des allseitig genossenen Entgegenkommens und durch Erbringung des Beweises, dass die anvertrauten Pfunde bei mir nicht brach gelegen haben. Ich schulde meine Sammlung vor Allem der

Königlichen Bibliothek in Berlin und dem India Office in London; ferner der Freundlichkeit von Prof. Jacobi und Sir Monier Monier Williams; weiterhin dem British Museum und der Bodleiana; schliesslich den Universitätsbibliotheken von Wien und Cambridge, sowie der Deccan College Library in Poona und der Nationalbibliothek in Florenz. Allen den Leitern oder besondern Beamten der genannten Institute, im Einzelnen dem verstorbenen Geh. Rath Prof. Dr. Lepsius und seinem Nachfolger Generaldir. Dr. Wilmanns, ferner Geh. Reg.-Rath Dr. Rose und Dr. Klatt, Dr. Rost, Dr. Rieu und Dr. Hoerning, Dr. Nicolson und Dr. Neubauer, Dr. Grasser und Andern sei hier der ergebenste Dank ausgesprochen. Die Benutzung der Poona-Mss. ist uns durch Erziehungsdir. Chatfield und Prof. Dr. Bhaṇḍarkar, diejenige der Mss. von Cambridge und Florenz durch unsere Freunde Bendall und Pullè ermöglicht worden. Die persönlichen Verpflichtungen, welche wir hegen hinsichtlich dessen, was ausserhalb der Jaina-Literatur liegt, sind im nachfolgenden Verzeichniss an den geeigneten Orten vermerkt. Hier dagegen erwähnen wir schliesslich noch der mannigfachen Förderungen, die wir durch den hochverdienten Begründer und Leiter der Strassburger Bibliothek Prof. Dr. Barack sowie durch Prof. Dr. Euting erfahren haben.

Jaina-Literatur.

1 (Anga 1) Ācārâṅga-niryukti, Abschrift aus der Calcutta-Edition des Ācārâṅga mit Anmerkungen aus Sīlāṅka's Comm. — 2 Hefte mit 14 + 6 Blättern.

2 Die Kathānaka aus Sīlāṅka's Comm. zum Ācārâṅga. 8 Bl.

3 Auszüge aus Sīlāṅka's Comm. nach dem MS. von Sir M. M. Williams. — 24 Seiten.

Pratīka-Listen zur Niry. und zu Sīlāṅka's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos. 41 u. 48.

4 (Anga 2) Auszüge aus Sīlāṅka's Einl. zum Sūtrakṛta-Comm. mit Abschrift von Sūtrak. I, 1, 1, 1, — I, 1, 2, 18 und einer frühern Abschr. von I, 1, 1. — 10 + 2 Seiten.

5 Sūtrakṛta-niryukti, Abschrift aus der Bombay-Ausgabe des Sūtrakṛta mit Anmerkungen aus Sīlāṅka's Comm. — 14 Blätter.

6 Die Kathānaka aus Śīlāṅka's Comm. zum Sūtrakṛta. — 10 Blätter.

Pratīka-Listen zur Niry. und zu Śīlāṅka's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos. 41 u. 48.

7 Anga 3. Auszüge aus dem Text und aus Abhayadeva's Comm. nach den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 162 Seiten (paginirt 209—370).

Einiges aus VI Schluss und VII. — 8 Seiten (paginirt 17—24). 8

Anga 4. Abschrift nach der Benares-Ausg. unter Zuziehung der Berliner MSS. Zum zweiten Theil (Canon) sind die Varianten des entsprechenden Stückes der Nandī beigefügt. — 7 Hefte mit 16 + 14 + 14 + 14 + 16 + 16 + 10 Blättern. 9

Auszüge aus dem Text und aus Abhayadeva's Comm. nach den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 42 Seiten (paginirt 429—470). 10

Anga 5. Abschrift von I, 1—V, 1. — 1 Bd. mit 186 Seiten. 11

Berichtigungen und Commentar-Erklärungen zu dem von Weber nach dem Schweriner Fragment behandelten Anfangsstück I, 1—III, 7 nach den Berliner MSS. in das Handexemplar von Weber's Bhagavatī eingetragen. 12

Erschöpfende Auszüge aus Text und Comm. nach den Berliner MSS. Aus dem von Weber behandelten Anfangsstück ist nur ganz Weniges zusammen mit Abhayadeva's Erklärungen ausgehoben (auf den ersten 26 Seiten). — 1 Bd. mit 504 römisch paginirten Seiten. 13

Anga 6. Auszüge aus Text und Comm. nach der Calcutta-Ausgabe. Auf zwei vorgeklebten Blättern stehen die Colophone der Commentare Abhayadeva's zu Anga 6 und 10 sowie der modernen Glossen zu Anga 6 und Upânga 1. — 1 Bd. mit 2 Blättern und 120 Seiten. Zwischen p. 92 und 93 ein Zublatt mit der Inhaltsangabe des in XVI verarbeiteten Stückes aus dem Mahābhārata. 14

Anga 7. Auszüge aus dem Text nach dem India Office MS. No. 1363. Beigegeben sind kurze Notizen über den Samayasāra etc. — 10 Seiten (paginirt 530—539). 15

Anga 8, 9 und 11. Auszüge aus den Texten nach einer ursprünglich die Anga 8—11 enthaltenden Handschrift von Sir M. M. Williams, aus welcher Anga 10 entfernt worden ist. — 1 Bd. mit 45 Seiten. 16

Anga 10. Auszüge aus Text und Comm. nach der Calc.-Ausg. — 1 Bd. mit 40 Seiten (paginirt 101—140). 17

Upânga 1. Handexemplar meiner Ausgabe des Textes (nebst Glossar) mit einer Collation des MS. von Sir M. M. Williams sowie mit verschiedenen Verweisen. 18

Durchschossenes Handexemplar meiner Ausgabe des Textes (ohne Glossar) mit einer Collation des Palmblatt-MS. im Deccan College zu Poona sowie mit zahlreichen Verweisen. 19

Handexemplar der ersten fünfzig Seiten meiner Ausgabe (§ 1—38) mit einer Collation der beiden MSS. des British Museum. 20

Abhayadeva's Comm. nach den Berliner MSS. und nach dem MS. von Prof. Jacobi mit einer Collation des Palmblatt-MS. im Deccan College zu Poona. — 6 Hefte (das 21

letzte gebunden): **1** (Seite 7—20) § 1 bis § 4 Mitte, **2** (Seite 21—108) bis § 25 Mitte, **3** (Seite 1—40) bis § 30 V' mit Nachtrag zu § 24, **4** (Seite 1—7) bis § 33 Mitte, **5** (Doppelseiten XXIII—XXXIV) bis § 42 Anf., **6** (Doppelseiten XXXV——CXIV) bis Schluss, wozu noch das Colophon des Poona-MS. sowie der Entwurf zu der in der Einleitung meiner Ausgabe gedruckten Inhaltsangabe des ersten Theils (§ 1—61).

22 Upânga 2. Die Paesi-Sage und das ihr entsprechende Pāyāsisutta der Buddhisten, der erste Text wesentlich nach Berliner Ms., der zweite nach einer mir an Pfingsten 1882 von Trenckner freundlichst zur Verfügung gestellten Abschrift des Copenhagener MS. — 1 Bd. mit 36 + 54 Seiten.

23 Auszüge aus Text und Comm. nach der Calcutta-Ausgabe und den Berliner MSS. mit Ergänzungen in rother Tinte nach dem MS. von Sir M. M. Williams. 1 Bd. mit 98 Seiten.

24 Upânga 3. Abschrift (mit Kürzung einiger stereotyper Stellen) nach zwei Oxforder MSS. — 2 Bde. mit 96 + 124 Seiten (**1** bis IV, 10, 32).

25 Upânga 3, 4 u. 8. Auszüge aus 3 und 4 nach den Berliner MSS.; dazu Inhaltsangabe von 8 nach Warren's Ausgabe; schliesslich Auszüge aus der Nandī mit Noten aus den Berliner Commentaren und mit Zusätzen aus Malayagiri's Commentar nach der Calcutta-Ausgabe. — 1 Bd. mit 58 Seiten (paginirt 473—530). Up. 3: p. 473—499; Up. 4: p. 510—519; Up. 8: p. 500—509; Nandī: 520—530.

26 Upânga 4. Auszüge aus dem MS. von Prof. Jacobi. — 24 Seiten.

27 Nisītha. Auszüge nach den Berliner MSS. mit den zum letzten Sūtra von I gehörenden Strophen des Bhāshya (I, 338—349). — 6 Seiten.

28 Lückenhafte Abschrift des Bhāshya nach dem Berliner MS. mit Freilassung von Raum für das nicht Ausgeschriebene. — 7 Hefte: **1** (48 Seiten) peḍha und I, 1—II, 401, **2** (48 Seiten) —VIII, 25, **3** (24 Seiten) —X, 382, **4** (24 Seiten) —XI, 333, **5** (24 Seiten) —XII, 273, **6** (24 Seiten) —XV, 208, **7** (35 Seiten) bis Schluss.

29 (Kalpa.) Lückenhafte Abschrift des Bhāshya nach dem Berliner MS. mit Freilassung von Raum für das nicht Ausgeschriebene, insofern es nicht im Nisīthabh. enthalten ist; als Fortsetzung dazu eine Abschrift der in der Cuṛṇi enthaltenen Kathanaka und anderer bemerkenswerther Stellen. — 3 Hefte: **1** (36 Seiten) Kalpabh. peḍhiya und I, 1—728, **2** (72 Seiten) bis Kalpabh. IV, 260, **3** (72 Seiten) bis Schluss der Kalpac.

Nandī. Auszüge, vgl. (No. 25) Upânga 3, 4 u. 8.

30 Auszüge aus Malayagiri's Comm. nach der Calc.-Ausg. — 14 Seiten.

Uttarâdhyayana. Auszüge aus dem Text (besonders aus IX, XI—XIV, XVIII—XX, XXII f., XXV, XXIX) und aus den Berliner Commentaren. — 1 Bd. mit 60 Seiten (paginirt 147 —206). 31

Die Niryukti nach der Berliner Palmblatt-Handschrift von Text und Commentar. — 2 Hefte mit 16 + 18 Blättern. 32

Die Kathānaka in Śāntisūri's Fassung nach der Berliner Palmblatt-Handschrift. Einige sind als Varianten in die folgende Nummer eingetragen. — 2 Hefte mit 16 + 20 Blättern. 33

Liste der Kathānaka in Devendra's Version mit Auszügen und Inhaltsangaben nach Prof. Jacobi's MSS. Beigegeben ist am Anfang auf zwei besondern Seiten eine Concordanz der Erzählungen mit denjenigen anderer Texte und am Schluss eine Abschrift des Kathānaka zu II, 44 f., worüber eine Notiz in Weber's Samyaktvak. p. 30 Note nachzusehen ist. — 2 + 25 + 5 Seiten. 34

Die Schismen-Erzählungen aus Śāntisūri's und Devendra's Commentaren zu III, 9; die eine Version nach dem Berliner Palmblatt-MS., die andere nach Prof. Jacobi's Abschrift aus seinen MSS. Voran geht Abhayadeva's Version jener Erzählungen aus dem Comm. zu Anga 3, 7 nach den Berliner MSS. — 33 Seiten (paginirt 25—57). 35

Die Citate in Śāntisūri's Comm. zum sūtra und zur niryukti, nach dem Berliner Palmblatt-MS. mit einigen Anmerkungen aus dem sūtra-MS. des Ind. Office (No. 1015). — 3 Hefte mit 14 + 16 + 13 Blättern. 36

Pratīka-Listen zur Niryukti und zu Śāntisūri's metrischen Citaten, vgl. unter Āvaśyaka Nos. 41 u. 48.

Avaśyaka. Die ursprünglichen Sūtren aus den verschiedenen Commentaren. — 16 Blätter. 37

Die secundären Sūtren (Āv.[2]) nach Wiener, Berliner und Londoner MSS. — 12 Seiten. 38

Die Niryukti (ohne Therāvalī) nach den beiden Berliner MSS. mit gelegentlicher Collation des MS. von Prof. Jacobi sowie des Strassburger MS. und desjenigen der Univ.-Bibl. in Cambridge. — 6 Hefte (**1. 2. 4. 5** zu je 28, **3** und **6** zu je 20 Seiten) **1** —III, 189, **2** —VIII, 53, **3** —X, 47, **4** —XV, 13, **5** —XIX, 6, **6** —XX, 84 (Schluss). 39

Auszüge aus der Niryukti (mit der Therāvalī) und aus Haribhadra's Commentar nach den Berliner MSS. — 1 Bd. mit 58 Seiten (paginirt 371—428). 40

Alphabetische Pratīka-Liste zur Niryukti, ferner zur Uttarādhyayana-, Ācārānga- und Sutrakṛta-Niryukti, schliesslich zu den Prakṛt-Strophen in Anga 3—5 u. 7, in Upānga 1—4, und in den Commentaren von Haribhadra, Śīlanka, Śāntisūri, Abhayadeva und andern. — Entwurf in 32 Seiten, Reinschrift in 5 Heften mit 14 + 16 + 16 + 16 + 10 41

Blättern, wozu noch fünf genau entsprechende Ergänzungshefte kommen.

12 Das Viśeshāvaśyaka-bhāshya. Lückenhafte Abschrift mit Anmerkungen aus Hemacandra's Comm. nach dem Berliner MS. Für die nicht ausgeschriebenen Stellen ist überall entsprechend Raum frei gelassen. Die Niryukti-Strophen sind roth unterstrichen und an den Seiten oben aussen gezählt, während die Verszählung des Bhāshya oben innen angebracht ist. — 5 Hefte mit je 48 Seiten: **1** I, 1—504, **2** —1219, **3** —II, 475, **4** —IV, 195, **5** —799.

13 Alphabetische Pratīka-Liste zum Viśeshāvaśyaka-bhāshya, nach der Strassburger Text- und der Berliner Commentar-Handschrift. — 5 Hefte mit 16 + 16 + 16 + 14 + 12 Blättern.

14 Strophen-Liste, Wort-Index und Inhaltsangabe zu Theilen des Viśeshāvaśyaka-bhāshya. Dazu eine alphabetische Liste der Eigennamen und Stichworte aus der Kathānaka-Literatur. — 68 Seiten.

15 Die Kathānaka sowie die nichtidentificirten metrischen Citate und bemerkenswerthe Notizen aus Haribhadra's Commentar und aus der Cūrṇi. Das Berliner und das Strassburger MS. sind für den ersten Text, zwei Poona-Handschriften für den zweiten benutzt worden. Das diesem letztern Eigenthümliche ist entweder in die Fussnoten verlegt oder unterstrichen, resp. durch die für den Setzer berechnete Bezeichnung ‚cursiv' kenntlich gemacht. — . . . Hefte: **1** (34 Seiten mit vielen Zublättern, von denen sich 7—27 an Seite 34 anschliessen) —III, 128[1], **2** (Blatt 28—75) —IV, 19[a], **3** (Bl. 76—89) —IV, 45 ff., 20, **4** (Bl. 90—103) —VI, 88, **5** (Bl. 104—148) —VIII, 67, **6** (Bl. 149—162) —VIII, 137[a], **7** (Bl. 163—208) —IX, 29 f., **8** (Bl. 209—248) —IX, 56, 3, **9** (Bl. 249—. . .).

16 Glossar zu den genannten Kathānaka beider Versionen. — 28 Seiten.

17 Die Kathānaka sowie die nichtidentificirten metrischen Citate und bemerkenswerthe Notizen aus Haribhadra's Commentar allein, nach dem Berliner MS. Für die nicht ausgeschriebenen Stellen ist überall entsprechend Raum frei gelassen. — 8 Hefte, wovon **2**—**7** mit je 48 Seiten. Von **1** liegen nur noch die ersten 8 Seiten (I, 4—II, 23) vor, die mit einer Collation der Curṇi versehen sind; der Rest (II, 23—III, 261 ff.) ist als Seite 7—34 in der zweitvorhergehenden Nummer verwerthet. **2** III, 301—VIII, 43, **3** —VIII, 162 f., **4** —IX, 63, 5, **5** bis Sūtra IV, 10, 4[3], **6** —XVII, 11, 28, **7** —XX, $\frac{18}{19}$, 9, **8** (Seite 289—294) —XX, 78 (Schluss).

18 Alphabetische Pratīka-Liste zu den metrischen Saṃskṛt-Citaten in Haribhadra's Comm. sowie in der Curṇi;

ferner zu denjenigen in Sīlāṅka's Commentaren (zu Aṅga 1 und 2), in Sāntisūri's Ṭīkā (zu Uttarādhyayana-sutra und -niryukti), in Hemacandra's Viseshavaśyakabhāshya-vṛtti, in Abhayadeva's Commentaren (zu Aṅga 3—5 und 7) und in einigen andern Werken. — 14 Blätter.

Die zu VIII, 41—XX, 3[a] gehörenden Kathānaka in der Saṃskṛt-Version der mit XX, $\frac{18}{19}$, 1, 1 abbrechenden Vṛtti von Cambridge. Dazu am Anfang Einiges aus den ersten Büchern jenes Textes (III, 128[1]—200[9] und VI, 78). — 3 Hefte: **1** (22 Seiten) —X, 77, **2** (28 Seiten) —XVII, 58, **3** (3 Seiten) —XX, $\frac{18}{19}$, 1. 49

Die drei kurzen Bhashyen (caityavandana-, vandanaka-, und pratyākhyana-) von Devendra mit auf die gegenüberstehenden Seiten der Abschrift eingetragenen Auszügen aus Jñānasāgara's Comm. zum ersten und Somasundara's Comm. zum zweiten und dritten Text, nach den Berliner MSS. — 22 Seiten. 50

Municandra's Āvaśyaka-saptati mit erschöpfenden Auszügen aus Maheśvara's Comm. nach dem Cambridge MS. — 16 Seiten (Text auf p. 1—4). 51

Auszüge aus Tilakācārya's (?) Vṛtti und Kulamaṇḍana's Avacūri zu den secundären Āvaśyaka-sūtren (devavandana, guruvandana, śrāddha- und sadhu-pratikramaṇa) nach den MSS. der Wiener Univ.-Bibl. — 9 Seiten. 52

Āvaśyaka-daśāṅga-vṛtti, Auszüge aus dem Florentiner MS. — 2 Blätter. 53

Piṇḍaniryukti (Daśavaikālika-niry. V). Abschrift aus der unvollständigen Strassburger Handschrift von Text und Scholion. — 3 Hefte mit 16 + 16 + 3 Blättern. 54

Die Kathānaka aus dem Scholion. — 3 Hefte mit 14 + 14 + 5 Blättern. 55

Die Citate im Scholion. — 3 Blätter. 56

Aphabetische Pratīka-Liste zu Text und Scholion, sowie zur Ogha-niryukti und einigen andern Werken. 57

Oghaniryukti. Abschrift aus den Berliner MSS. 58

Oghasāmācārī. Auszüge aus dem Poona-MS. 59

Excerpte aus Jaina-MSS. des British Museum: Āv.[2] (p. 6—23), Āvaśyakasaptatikā, Navatattva, Tattvaprabodhaprakaraṇa (mit elf Zusatzblättern), Tattvataraṅgiṇī, Sīlôpadeśamālā (mit einer Liste der zugehörigen Kathās), Upadeśataraṅgiṇī (p. 99—107), etc. etc. Hiezu auf neun römisch paginirten Blättern Auszüge aus vol. III u. IV des Prakaraṇa-ratnākara: Pravacanasārôddhāra etc. etc. — 1 Bändchen. 60

Notizen über die Jaina-Handschriften der Wiener Universitäts-Bibliothek: Fünfte Kalaka-Legende, Av.[2], 61

Kalpasūtra in sechs Udd., Ārambhasiddhi, Dīpālikā-kalpa, Āv.[2], Shaṭpancāśikā von Pṛthuyaśas. etc. etc. — 12 Seiten.

62 Angavijjā, Auszüge aus der von Prof. Bhaṇḍarkar zum Wiener Congress gebrachten Palmblatt-Handschrift der Gondal Collection in Bombay. Dazu mein Wiener Vortrag darüber und zwei unvollendete Neubearbeitungen desselben mit einer Sanskrit-Uebersetzung von Adhy. XXXII in Devanāgarī-Schrift. — 9 + 4 + 7 Seiten und 9 + 2 Blätter.

63 Fünfte Kālaka-Legende nach dem MS. der Wiener Univ.-Bibl. Angeschlossen ist eine Uebersicht über die zur Zeit erreichbaren Kālaka-Legenden und über die Quellen ihrer einzelnen Theile. — 7 Blätter.

64 Haribhadra's Shaḍdarśana-samuccaya mit Auszügen aus Guṇākara's Comm. nach dem MS. von Prof. Jacobi. — 19 Seiten.

65 Hemacandra's Pariśishṭaparvan. Inhaltsangabe und Concordanz mit andern Erzählungswerken. — 4 Blätter.

66 Narapati's Jayacaryāsvarodaya. Auszüge nach dem Bodleian Exemplar der Ausgabe. Dazu ein Berliner Tantra-Text (No. 911 in Weber's erstem Cat.), lückenhafte Abschrift, besprochen und theilweise herausgegeben in meinen „Beziehungen der Jaina-Lit." Leidener Congress-Abhandl. vol. II, p. 558—564. — 25 Blätter.

67 Hetugarbha, Auszüge nach Prof. Jacobi's MS.

Kurze Notizen über den Samayasāra und das Pushpamālā-prakaraṇa, ferner über die Bhashā-Texte: Ṛshabhavīvāha, Niśalyâshṭamīvratakathā, Ashṭāhnikavratakatha, Sugandhadaśamīkathā, Śravaṇadvādaśīkathā, Pushpāñjalivratarasa. Nach den India-Office-MSS. Nos. 1596. 2112. 2201. 2206. — Zusammen mit den Auszügen aus Anga 7 (No. 15).

68 Auszüge aus einem unvollständigen Citaten-Text (des India-Office?) — 12 Seiten.

Buddhistische Literatur.

A. Birmanische Palmblatthandschriften, ein freundschaftliches Geschenk von Seiten meines verehrten Gönners Herrn Kantonsschulprofessor Zimmermann in Frauenfeld.

69 (Suttapiṭaka.) Dīghanikaya XX (Mahasamaya-sutta) fl. kai-khe.

70 (Jataka.) Maha-Vessantara-jataka, mit unregelmässiger Pagination, am Schluss neue Zählung fl. ka-khe.

71 (Abhidhammapiṭaka) Dhātukathā fl. ṭa-ḍu.

72 Verschiedenes fl. kha-khaḥ.

73 Paritta (Satta- bis Cundarāṭha-). fl. ka-khau.

B. Umschriften.

74 Abschrift einiger Stücke aus den vorgenannten fünf Handschriften.

Beigegeben sind Auszüge aus dem Milindapañha nach Trenckner's Ausgabe. — 8 + 23 Seiten.

Pāyāsisutta, vgl. oben unter Upânga 2.

Die Namen im Dīghanikāya und in Anga 5. Dazu Auszüge aus Dīghan. II nach Grimblot's Ausg. und aus Dīghan. X—XXXIII nach Oldenberg's mir im Januar 1882 freundlichst zur Verfügung gestellten Phayre-MS.-Excerpten. Schliesslich noch einiges Andere. — 57 Seiten (paginirt 57—113). 75

Brahmanische Literatur.

Khila-Brāhmaṇa, ein Nachtrag zum Ṛg-Veda, dessen erste Ankündigung durch Prof. Bühler von mir vorn eingeklebt ist; copirt und mir geschenkt von Dr. Wenzel, versehen mit Anfängen einer Bearbeitung von meiner Hand (p. 105—111 und sonst) sowie mit einzelnen Verweisen von Prof. von Roth, dem ich die Abschrift von Herbst 1887 bis Frühling 1891 geliehen hatte. — 1 Bd. mit 173 Seiten, von denen 85—94 und 113—138, weil leer, entfernt sind; Abschrift rechts, Verweise und Notizen links. 76

Srīsūkta, 15 Sloken mit zugehörigem Commentar (bhāshya). Mir von Dr. Wenzel freundschaftlich überlassen. — 7 Blätter (paginirt 195—207). 77

Satapatha-Brāhmaṇa. Eintheilung des Kāṇva-Textes und Concordanz der in der Bodleiana vorhandenen Bücher desselben (I, II, IV[a], V—VII, X, XII, XIV, XV, XVII) mit den entsprechenden Partien der Mādhyandina-Recension. — 8 Seiten (paginirt 41—48) und 17 Blätter (paginirt 49—82). 78

Mānava-Ṣrautasūtra und Gṛhyasūtra. Erschöpfende Angaben über die Goldstücker'schen MSS. der Texte und zugehörigen Commentare. — 33 + 20 Blätter. 79

Āsramôpanishad, von Prof. Weber freundlichst für mich angefertigte Copie seiner Abschrift aus E. I. H. 629. — 3 Seiten. 80

Pravara-Texte. *Erste Sammlung:* Mādhavacārya's Gotrapravara-nirṇaya mit Comm., Abschrift aus dem Grantha-MS. Ind. Off. Burnell No. 291 (vorher das Grantha-Alphabet mit einer Probe aus einem Fragment im Besitz von Gymnasiallehrer Th. Krafft in Altkirch. — Zweite Pravara-Liste des Matsya-Puraṇa (Adhy. CXCIV—CCI). — Baudhāyana's Pravarakhaṇḍa mit nachf. Comm., Abschrift aus dem Grantha-MS. Ind. Off. B 358 XCIII. — Apastamba's Pravarakhaṇḍa nach der in Garbe's Besitze befindlichen Copie von Thibaut's MS. — Maitrāyaṇīya-Pravarādhyaya, Abschrift aus dem Strassburger MS. mit einer Collation des Münchener und des Ind.-Off.-MS. — Hiraṇyakesin's Pravarādhyaya, Abschrift aus einem von Hillebrandt geliehenen MS. — Erste Pravara-Liste des Matsyapurāṇa (Adhy. CXLIV, 90 ff.). — Pravara-Listen im 81

Saṃskārakaustubha und im Nirṇayasindhu. — Zusammenstellungen über die Pravara-Texte. — Auszüge aus dem Berliner Gotrapravaranirṇaya (Ms. or. oct. 348 acc. 11046).

82 *Zweite Sammlung:* durch Hultzsch's freundliche Vermittlung erhaltene Devanāgarī-Copien von Burnell's Cat. p. 136^b XXIX und p. 137^b LIX, LVII, LVIII. Vorn eingelegt sind meine Auszüge daraus.

83 Raghunatha's Gotrapravaranirṇīti, eine durch meinen Zuhörer Haccius (nunmehrigen Gymnasiallehrer in Weissenburg) nach Oldenberg's Abschrift von Ind. Off. 1572 für mich angefertigte Copie. — 8 + 41 Seiten.

84 Kṛshṇa's Pravaradīpikā. Abschrift des Anfangs aus dem India Office MS. — 4 Blätter.

85 Pancatantra, Südindische Recension. Berichtigte Abschrift der fehlerhaften Ausg. von Haberlandt.

86 Alphabetische Pratīka-Liste zu den Dramen von Kālidāsa, Bhavabhūti, Srīharsha, Rājaśekhara, Jayadeva und Nārāyaṇa, ferner zu den Commentaren von Bhojadeva's Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa und Dhanika's Daśarūpa. Am Schluss einige Zusammenstellungen über Bhojadeva's und Dhanika's Benutzung der Classiker. — Entwurf in 28 Seiten, Reinschrift in 7 Heften (**1**—**6** mit je 14, **7** mit 8 + 5 Blättern): **1** bis utkaṇṭha, **2** bis girishu, **3** bis dordaṇḍa, **4** bis bhūribhāra, **5** bis rodhe, **6** bis sākam, **7** bis Schluss.

87 Shaṭpancāśikā von Varahamihira's Sohn Pṛthuyaśas mit einigen Anmerkungen aus Utpala's Comm., nach dem MS. der Wiener Univ.-Bibl. — 5 Blätter.

88 Alphabetische Liste der ersten Hälfte der Gaṇa-Wörter im Gaṇaratnamahodadhi und in der Kāśika. — 28 Folio-Seiten.

89 Medicin. Auszüge aus Kalkālaya und aus Vopadeva's Comm. zur Śarngadhara-Saṃhitā, nach den Berliner MSS. — 6 + 1 Blätter.

90 Pāshaṇḍamukhacapeṭikā. Auszüge nach dem Exemplar der Strassburger Bibl. — 9 Blätter.

Heinrich Thorbecke's wissenschaftlicher Nachlass und H. L. Fleischer's lexikalische Sammlungen.

Von

A. Müller und A. Socin.

Aus dem werthvollen Vermächtnisse, welches Frau Professor Thorbecke der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft durch die Schenkung der Bibliothek und der wissenschaftlichen Papiere ihres heimgegangenen Mannes gewidmet hat, ist dem Vorstande der Gesellschaft und den ihm nahe stehenden Freunden Thorbecke's zunächst die Pflicht erwachsen, diese kostbaren Sammlungen zu ordnen und über ihren Inhalt öffentlich Bericht zu erstatten. Unser Verlangen, diese Pflicht zu erfüllen, wurde um so dringender, je mehr wir uns in den Nachlass einarbeiteten. Jeder Verständige, der einmal etwas genauer eine von den gedruckten Arbeiten unseres Freundes angesehen hat, muss von Erstaunen über die unbeschränkte Herrschaft erfüllt worden sein, mit welcher er den gesammten Stoff der arabischen Philologie umspannte. Welche Riesenarbeit er aber geleistet hat, um diese Meisterschaft zu erlangen, zu welchem Umfange die Vorarbeiten für die Werke gediehen waren, die nur zu einem geringen Theile vollendet werden sollten, das werden Andere so wenig geahnt haben, als wir selbst bisher es konnten. Die Zahl der Quartblätter, welche seine rastlose Hand mit Abschriften und Auszügen aus arabischen Manuscripten gefüllt hat, beträgt nach einer oberflächlichen Zählung mehr als achttausend; die Sammelzettel, welche seine lexikalischen und sachlichen Notizen zu den Schriftstellern, in erster Linie den Dichtern enthalten, reichen nach unserer absichtlich mässigen Schätzung über die Hunderttausend hinaus. Den Eindruck, welchen wir empfingen, als wir zum ersten Male einen ungefähren Ueberblick über diese Massen erhielten, können wir nur bezeichnen als ein Gemisch von Bewunderung und Trauer. Aber wir sollten nicht ohne Trost bleiben. Der ruhige, bestimmte und praktische Sinn, mit welchem Thorbecke allen Dingen gegenübertrat, und die unübertreffliche Genauigkeit, die von jeher seine

Arbeitsweise auszeichnete, hat sich auch da nirgends verläugnet, wo er zunächst nur für seinen eigenen Gebrauch sammelte und schrieb. So wenig Sorgfalt auf den ersten Blick diese Tausende und Zehntausende von Blättern des verschiedensten Papiers und des ungleichsten Formates verkündeten, die bald so, bald so zusammengefaltet, in Bücherdeckel, Pappkästen oder Cigarrenkisten gesteckt oder geworfen schienen, so erfreulich wurden wir enttäuscht, als sich bei genauerem Nachsehen überall eine ganz bestimmte Ordnung erkennen liess. Die lexikalischen Sammlungen waren bestens alphabetisch gereiht, bis auf einen nicht allzu umfangreichen Rest, den an die gehörigen Stellen zu vertheilen eine Arbeit von wenigen Tagen sein wird; bei jeder Abschrift irgend eines Textes lagen die Notizenzettel, die sich auf Werk und Autor bezogen; wo in einem Handexemplar der Rand für die anwachsende Zahl der Bemerkungen nicht mehr ausgereicht hatte, fand sich eine Verweisung auf eines der Hefte oder Zettelpäckchen, die nur in eine feste Ordnung gebracht zu werden brauchen, um alles Gesuchte leicht finden zu lassen. Nicht weniger günstig steht es um die Lesbarkeit auch der scheinbar flüchtigst geschriebenen Notizen. Selbst wo sie eilig den Bleistift führte, hat die Hand nie ihre festen und charakteristischen Züge verläugnet; wir sind sicher, dass auch, wer nie eine Zeile von Thorbecke's Schrift gesehen hätte, sich in der Zeit von wenigen Stunden so in diese Aufzeichnungen einlesen würde, dass ihm kaum irgendwo die Entzifferung schwer fallen dürfte. So sprechen wir mit herzlicher Befriedigung die gewisse Zuversicht aus, dass alle die unablässige und entsagungsvolle Arbeit dreier Jahrzehnte, von deren Früchten der Wissenschaft nur das verhältnissmässig wenige, das bisher gedruckt war, schien zu Gute kommen zu sollen, nicht umsonst gethan sein wird. Niemand freilich ist wohl unter den Lebenden, der so mit diesen Schätzen zu wuchern vermöchte, wie ihr Herr dessen fähig war. Aber beträchtlich ist doch die Summe der Arbeit, die nicht noch einmal gethan zu werden braucht.

Der uns vorliegende Stoff gliedert sich in zwei Hauptmassen: das auf die Persönlichkeiten arabischer Schriftsteller und die Texte ihrer Werke bezügliche Material, und die lexikalischen Sammlungen. Nachdem Socin und Müller auf der Bibliothek der DMG., welche den ganzen Nachlass bewahrt und ihrerseits mit der Katalogisirung der gedruckten Werke demnächst zum Abschluss gelangen wird, die handschriftlichen Bestände oberflächlich durchgesehen und geordnet hatten, sind sie an die Bearbeitung des Einzelnen in der Weise gegangen, dass Socin die Zettel mit den lexikalischen Notizen untersuchte, Müller die übrigen Papiere aufnahm. Das Ergebniss dieser Arbeit wird hier in Gestalt eines vollständigen Inventariums mitgetheilt.

I. Schriftsteller und Texte.

In Bezug auf die Schriftsteller und Texte sind wieder verschiedene Gruppen von Materialien zu unterscheiden: einmal Abschriften und Auszüge aus bisher ungedruckten Handschriften, zweitens gedruckte Ausgaben [1]) mit handschriftlichen Bemerkungen, und drittens Zettelsammlungen. Alle drei aber enthalten in gleicher Weise, und zwar in der grössten Fülle, Notizen und Citate aus anderen Manuscripten und Drucken, welche sich auf die betreffenden Autoren und Texte beziehen. [2]) Thorbecke las fortwährend Alles, was auf dem von ihm bearbeiteten Gebiete erschien und seinem kein Opfer scheuenden Sammeleifer zugänglich wurde; und er ward ebensowenig müde, fortwährend neue Handschriften heranzuziehen und je nachdem abzuschreiben oder zu excerpiren, in welchen er Dinge, die seine Studien angingen, wusste oder vermuthete. Das Lesen selbst aber betrieb er so, dass er jede Stelle, welche die arabischen Dichter oder das arabische Lexikon betraf, auszog und das Citat in seine Abschrift oder in den gedruckten Text des entsprechenden Autors oder in seine Zettelsammlung eintrug. So ergänzen die drei Gruppen sich fortwährend gegenseitig. Wer es also unternehmen will, sagen wir einmal einen bestimmten Dichter mit Hilfe des Nachlasses zu bearbeiten, der wird zunächst die Abschrift des Textes mit den am Rande desselben eingetragenen Bemerkungen vornehmen, daneben aber, am zweckmässigsten gleichzeitig, das betreffende Zettelpäckchen und das auf den Dichter bezügliche Kapitel der Aġânî in Thorbecke's Exemplar, in welchem es auch niemals an Randnotizen fehlt, heranziehen. Ich ersuche demgemäss diejenigen, die über das für ein bestimmtes Thema in dem Nachlass vorhandene Material Auskunft suchen, nicht nur das Verzeichniss der handschriftlichen Texte S. 469 ff., sondern auch die Liste der Dichter S. 476 und die Aġânî S. 470 im Auge zu behalten.

Ich schliesse meine Vorbemerkungen mit einer Beobachtung,

1) **Von diesen sind unter die „Manuscripte" und also in das folgende** Verzeichniss nur diejenigen aufgenommen worden, in welchen eine g r o s s e Zahl handschriftlicher Bemerkungen sich vorfand. Sehr viele auch von den übrigen Drucken in Thorbecke's Bibliothek weisen nicht selten handschriftliche Notizen auf.

2) **Um einen Begriff von der Fülle zu geben, die hier überall strömt,** füge ich ein Verzeichniss von Büchern an, welche ich in nur dreien der auf einzelne Dichter bezüglichen Fascikel bei oberflächlicher Durchsicht citirt gefunden habe: Abulfeda HA, Aḍdâd, Aġânî, ʿAini, Alfîja, Asâs, Azraqî, Beiḍâwî, Bekri, Belâḏori, Buḥturi, Demîri, Fahrî, Faṣîḥ, Farq, Ǵauharî, Ǵawâliqi, Ḥamâsa (AT und B), Hamdâni, Hamza, Harîrî, (Maq. und Durra, nebst Hafaǵi's Commentar), Hiṭaṭ, Hizâna, Ibn Atîr (Kâmil, Usd), Ibn Badrûn, Ibn Doreid (Geneal.), Ibn Ǵinnî (Haṣâïṣ), Ibn Hallikân, Ibn Hiśâm, Ibn Jaʿîś, Ibn Qoteiba (Geschichte, Śiʿr, Adab), Ibn al-Wardi, Iṣlâḥ, Itqân, Jâqût, Kaʿb (Guidi), Kâmil, Kaśśâf, Laṭâïf, Lisân, Masʿûdi, Meidâni, Marâṣid, Mizhar, Moʿallaqât, Mufaḍḍalîjât, Mufaṣṣal, Muǵmil, Muǵni (nebst Śawâhid nach Cod. Weil), Mutanabbi, Muwaffaqîjât, Muwaśśâ, Nawawi, Qawâʿid (Taʿlab), Qazwîni, Śawâhid Alfîja, Sîbaweih, Sujûṭi (Ḥulafâ, Waṣâïl), Ṭabari, Tâǵ al-ʿArûs, Ṭirâz al-maǵâlis.

die ich bei dem Durchsehen der einzelnen Stücke gemacht habe über die Entwicklung von Thorbecke's Studien und über den mit ihr in Verbindung stehenden Charakter seiner Aufzeichnungen aus der früheren und aus der späteren Zeit. Er hat sich, wie es zu geschehen pflegt, in seiner Jugend für dies und jenes interessirt: für Geschichte, insbesondere spätere Geschichte des muslimischen Aegyptens, für die Grammatik des classischen Arabischen, für allerhand Realien wie Schachspiel und Anderes. Aber schon in früher Zeit hat er sich concentrirt, und zwar einerseits auf die alten Dichter, einschliesslich derjenigen späteren, in welchen das Araberthum noch ziemlich unverfälscht zum Ausdruck gekommen ist, andererseits auf das Vulgärarabische, natürlich in dem weiteren Sinne, welcher die Entwickelung desselben aus der älteren Sprache heraus einschliesst. Einseitig ist er dabei nie geworden, und die beiden Spezialitäten selbst hat er mit allem, was sie auch nur entfernt berührte, stets in der engsten Verbindung erhalten. Auch ist, das sieht man, die Umsicht und Gründlichkeit, mit der er Alles betrieb, vom ersten Anfang dieselbe gewesen, die wir später an ihm bewunderten. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass jene im Verfolg nicht weiter ausgebildeten Ansätze in den Aufzeichnungen selbst den Eindruck geringeren Umfanges und Werthes erregen. Dies und jenes wird auch hier vielleicht einem verständigen Benutzer willkommen sein; in der Hauptsache aber sind es immer die Materialien zu den Dichtern, auf welchen man wird weiterbauen müssen: das Vulgärarabische steckt, soweit es Thorbecke nicht schon selbst verwerthet hat, zumeist in den lexikalischen Sammlungen. Bei der Aufstellung der folgenden Liste war es aber natürlich für mich ausgeschlossen, dass ich mir eine Unterscheidung des Wichtigeren und Unwichtigeren angemasst hätte. So ist alles Vorhandene treulich verzeichnet: ich bin sicher, dass schon der Ueberblick selbst dem Leser zeigen wird, an welchen Orten die weitere Arbeit einzusetzen hat.

Meine Beschreibung zeigt an ein paar Stellen Lücken. Sie sind dadurch veranlasst, dass die betreffenden Stücke bereits, ehe ich an die genaue Aufnahme des Einzelnen kam, an auswärtige Gelehrte zur Benutzung verschickt worden waren. Diese werden bei Gelegenheit der von ihnen beabsichtigten Veröffentlichungen über das, was sie gefunden haben, das Nöthige mittheilen.

1. Allgemeines.

1) Inhaltsangabe von Hss.: Florenz, Laurentiana (Bl. 1—7), Riccardiana (7. 8); Rom, Nazionale (7), Scala (8—13); Agrigent, Lucchesiana (14). 4⁰. Dazu 3 Bl. 16⁰ lexikographische Notizen mit ein paar Versen aus einer Palermitaner Hs. — Signatur: Ms. Th. A 1.

2) Angabe des Inhaltes der Sammelhandschrift Leipzig, Ref. 357. — 3 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 2.

2. Poesie.

a. Sammlungen und Anthologien.

3) Mufaḍḍalîjât, Hs. des Brit. Mus., Abschrift von der Hand Wright's (1853). 144 Bl. Fol. — Beiliegend 7 Bl. 8⁰. 4⁰. mit verschiedenartigen Notizen, u. A. Concordanz der Gedichte der Hss. London, Berlin, Wien. — Ms. Th. A 3.

4) Mufaḍḍalîjât, Hs. Berlin Wetzst. 66 (mit Marzûqi's Commentar). Abschrift. [1]) Mit rother Tinte oder Bleistift sind mehrfach Vocale, Emendationen und Citate beigefügt. 2 Bände, 1984 S. 4⁰. — Ms. Th. A 4.

5) Mufaḍḍalîjât, Hs. Wien 455 Fl. Abschrift mit sehr zahlreichen Notizen und Citaten. Zu den Qaṣiden des Abu Ḏu'eib sind die Hss. der Ǧamharat al-'Arab (hier No. 20) von Leiden und Oxford, zu A'šâ Bâhila und Doreid dieselben und die Londoner verglichen. Am Schluss ein Index der Dichter. — IV, 640 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 5.

6) Mufaḍḍalîjât mit dem Commentar des Ibn el-Anbârî, Hs. Cairo. Collationirte Abschrift des Ḫawâǧa Moḥammed Aḥmed. Theil I, datirt 1305 = 1888, 26 numerirte Kurrâsen zu 10 Blättern = 257 Bl.; II, datirt 1304 = 1887, 4 unnumerirte und 25 numerirte Kurrâsen = 290 Bl. gr. 8⁰. — Ms. Th. A 6.

7) Mufaḍḍalîjât. Thorbecke's Ausgabe des ersten Heftes, Handexemplar mit einigen handschriftlichen Correcturen und Randbemerkungen zu Text und Commentar. — Ms. Th. B 1.

8) a) Doppelblatt, numerirt S. 167—170, enthaltend den Rest des Druckmanuscripts zu Mufaḍḍalîjât S. 56 (Text) der Ausgabe, und die ungedruckte Fortsetzung (27 Verse des Muraqqiš). 4⁰. — b) Ein Blatt, numerirt 19, enthaltend ein ungedrucktes Stück der Fortsetzung der Anmerkungen zu den Muf. XLIII, V. 6—10. (Zwischen dem Fragment und dem Gedruckten besteht eine Lücke). — c) Uebersetzung von Muf. II bis XLIII, Vers 13 Anfang. — 105 Bl. 4⁰. — Beiliegend zwei Briefe von Fleischer über Dichterstellen. — Ms. Th. A 7.

9) Mo'allaqât, Commentar des Naḥḥâs, Hs. Leiden 628. Abschrift von der Hand A. Müller's. 183 Bl. 4⁰. — Beiliegend Auszüge aus Hs. Leiden 292, Tebrîzi's Commentar zu den Mo'allaqât (Imru'ulqais V. 1—46), Abschrift A. Müller's. — 3 Bl. Fol. — Ms. Th. A 8.

10) Huḏailiten, Kosegarten's Ausgabe, mit Nachcollation der Hs. und Hinzufügung ziemlich häufiger Citate. Beiliegend Stücke einer hsl. Uebersetzung bei S. 2 (2 Bl.), 6 (2 Bl.), 12 (2 Bl.), 18 (1 Bl.), 20 (2 Bl.), 22 (1 Bl.), 24 (1 Bl.), 26 (1 Bl.), 94 (1 Bl.), 292 (1 Bl.) und ein Notizenblatt bei S. 48. — Ms. Th. B 2.

---

1) Von der Hand Thorbecke's, wie immer, wenn nichts Anderes gesagt ist.

11) Huḏailiten, Wellhausen's Skizzen und Vorarbeiten, H. 1. Der Text der Huḏailiten ist durchschossen und mit gelegentlichen Citaten u. A. versehen; auch zur Uebersetzung finden sich eine Anzahl Notizen. — Ms. Th. B 3.

12) Huḏailiten, Hs. Leiden 549, Abschrift vom Ende der Ausgabe Kosegarten's (Fol. 118r) bis zum Schluss. Viele Citate. 320 Bl. 4⁰. Beiliegend 5 Bl. Notizen, dann ZDMG. Bd. 39, S. 411 bis 480. — Ms. Th. A 9.

13) The Divans of the Six Ancients Arabic Poets ed. Ahlwardt. Durchschossenes Exemplar mit verschiedenen Collationen und äusserst zahlreichen Citaten. — Ms. Th. B 4.

14) Die Diwane der Dichter Nâbiġa, ʿUrwa, Ḥâtim, ʿAlqama und Farazdaq. Druck von Cairo 1293 (ZDMG. 31 S. 667 ff.) mit Varianten aus anderen Ausgaben und Hss. zu Nâbiġa und Ḥâtim. — Ms. Th. B 5.

15) Ḥamâsa ed. Freytag, Vol. I mit sehr zahlreichen Citaten. Ms. Th. B 6.

16) Al-Buḥturî, Ḥamâsa, Hs. Leiden 889. Abschrift von fremder Hand, von Thorbecke nachcollationirt und mit Notizen versehen. An einigen Stellen Collationen von anderer Hand (Wright?) aus Cod. Oxford Marsh 205. 280 Bl. 4⁰. — Beiliegend Index der Dichter, XXXI S. 4⁰. — Ms. Th. A 10.

17) Kitâb al-Aġânî. Der Bulaqer Druck mit nicht seltenen Collationen aus den Hss. Gotha 532 (2126 P.) und München (184 Qu., 468 ff. Amm.), den Muwaffaqijât (hier No. 83), dem Iṣlâḥ (hier No. 85) u. A. — Notizen und Citate, zum Theil sehr reichlich (besonders zu ʿAdî ibn Zeid II 18, Ḥoṭei'a II 43, II 159, Ḥassân ibn Ṯâbit IV 2, den Versen IV 146—50, Abu Dahbal VI 154, Ǵarîr VII 38, Aḫṭal VII 169, ʿAbbâs ibn al-Aḥnaf VIII 15, Kuṯajjir VIII 27, Aʿšâ VIII 77, Qais ibn Ḏarîḥ VIII 112, Ḥâriṯ ibn Ḫâlid VIII 137, Doreid ibn aṣ-Ṣimma IX 2, Zoheir IX 146, Nâbiġa IX 162, Ǵarîr-Aḫṭal X 2, Aʿšâ X 142, Asâqifat Neǵrân X 143, ʿAbdallah ibn al-Ḥašraǵ X 151, Kuṯajjir XI 46, Muġîra XI 162, Qais ibn ʿÂṣim XII 149, ʿAbbâs ibn Mirdâs XIII 64, Ḥammâd ʿAǵrad XIII 73, Muḍâḍ ibn ʿAmr XIII 110, Uḥeiḥa ibn al-Ǵulâḥ XIII 118, Ḫansâ XIII 136, ʿAmr ibn Maʿdikarib XIV 25, Qoss ibn Sâʿida XIV 41, Ḥazîn XIV 76, Ṭofeil XIV 88, Lebîd XIV 93. 137, Sârija XIV 109, Abu Du'âd XV 95, Kaʿb ibn Zoheir XV 147, Ḥoǵr ibn ʿAdî XVI 2, ʿAzzat el-Meilâ' XVI 13, Rabîʿ ibn Zijâd XVI 20, Ḥoṭei'a XVI 39, Mâlik ibn Asmâ' XVI 41, Ḥâtim XVI 96, Ḏu'r-Rumma XVI 110, Moḥammed ibn Ḏu'eib XVII 78, Bekr ibn en-Naṭṭâḥ XVII 153, Miskîn XVIII 68, Ru'ba XVIII 122, Suleik ibn ʿAmr XVIII 133, Abu Ḥafṣ aš-Šitranǵî XIX 69, Suḥeim ʿAbd Beni 'l-Ḥasḥâs XX 2, Mutanaḫḫil XX 145). — Ms. Th. B 7.

18) Aġânî. The XXIth Volume, ed. Brünnow. Mit zahl-

reichen Citaten und verschiedenen sonstigen Bemerkungen. — Ms. Th. B 8.

19) A ǵ â n î. Fascikel mit Auszügen aus den Hss. München und Gotha und vielfach verschiedenen Notizen, die zum Theil durcheinander gekommen sind, hauptsächlich sich aber auf folgende Dichter beziehen: Ḥammâd 'Aǵrad, Jûnus al-Kâtib, Ḥoǵei'a, Abân ibn 'Abd al-Ḥamîd, Ibn Abi 'd-dunjâ, Abû Waǵra. — 98 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 11.

20) Ǵ a m h a r a t a l - 'A r a b: a) Verzeichniss der Bestandtheile der Hs. Brit. Mus. Add. 19403 (von Wrights Hand); 3 Bl. 8⁰. — b) Ueberschriften der Hs. Oxford (von Fol. 81 المسمط an bis zum Schluss); 4 Bl. 4⁰. — c) Abschrift der Einleitung nach einer nicht bezeichneten Hs. mit Collation der Hs. Leiden 2034 (Cat.[2] S. 381); 60 Bl. 4⁰. — d) Inhalt der Hss. Berlin Peterm. II 272 und Wetzst. II 217; 'Abîd ibn al-Abraṣ aus Pet. II 272 Fol. 62ᵛ = 66ʳ mit Collation von W. II 217: 8 Bl. 4⁰. — e) 'Abîd ibn al-Abraṣ aus Add. 19403 fol. 76ᵛ—78ᵛ (mit Collation von Berlin Spreng. 1215, Oxf. und Göttingen, sowie zahlreichen anderen Citaten); Inhalt derselben Hs. 78ᵛ—86ᵛ; 13 Bl. 4⁰ — f) Die Gedichte bei Hommel (Actes VIe Congr. d. Or. II, 1, S. 390 f.) II 6. 7 (Namir), III 1. 3. 5. 7, IV 2. 3. 4. 5. 7, V 2. 4. 5, VI 1. 3. 4. 6. 7, VII 3. 4. 6. 7, Abschriften und Collationen aus den genannten Hss.; 87 Bl. 4⁰ (Beilagen bei S. 15. 36) — g) Hs. Leiden Schluss und Hs. London, Inhaltsangabe von Fol. 160ʳ an (Hâšimîjât des Kumeit) und Schluss — 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 12.

21) J a t î m a des Ṯa'âlibi. Hs. München 504 Aum. a) fol. 86ʳ—95ʳ: Abu Dolaf's القصيدة الساسانية, mit wenigen Notizen — b) fol. 378ʳ—379ʳ: ein verwandtes Gedicht des Aḥnaf al-'Ukbari — c) fol. 33ʳ—34ʳ: eine andere Qaṣîde des Abu Dolaf — d) Verzeichniss der بردويات fol. 29ʳ—35ʳ. 25 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 13.

22) J a t î m a. Hs. München 503 Aum., fol. 54ʳ—57ʳ: Ueber die Fehler des Mutanabbî. Ms. Th. A 14.

23) 'I q d. a) Hs. München Qu. 53 [? Aumer Nr. 594 ist 52], Inhaltsverzeichniss. 8 Bl. 4⁰. — b) Hs. Refa'ija 168, Notizen. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 15.

24) T a ḏ k i r a Hs. München Qu. 1 (Aum. 595). Inhaltsangabe und Auszüge. 35 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 16.

25) Ǵ a m h a r a t a l - i s l â m. Hs. Leiden 287. Zerstreute Angaben und Notizen. 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 17.

26) Sammlung arabischer L i e d e r. Hs. München Qu. 360 (Aum. 591). Inhaltsangabe. 4 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 18.

27) Sammlung von G e d i c h t e n. Hs. München Qu. 363 (Aum. 590). Inhaltsangabe mit Bemerkungen über die Reihenfolge. 1 Bl. 4⁰, 5 Bl. 8⁰. — Ms. Th. A 19.

b. Einzelne Dichter.

28) De Slane, Divan d'Amrolkaïs, mit Collation der Hs. Paris Suppl. ar. 2168, sehr zahlreichen Citaten aus allen Schriftstellern, besonders Ǵauharî. Bei S. 24 ein, bei S. 50 drei Notizenzettel. — Ms. Th. B 9.

29) Imru'ulqais. Hs. Gotha 2223 Pertsch. Abschrift mit einigen Citaten. 43 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 20.

30) ʿAlqama. Socin's Ausgabe, durchschossen, mit Notizen, Citaten und Varianten. Vorgebunden die lateinische Einleitung von Socin's Dissertation, beiliegend ein Notizenblatt. — Ms. Th. B 10.

31) Šanfarâ. Notizen und Citate; beiliegend Zuschriften von Lyall und Pertsch. 11 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 21.

32) Samau'al. Commentar zur Qaṣîde von السجعي الشافعي. Abschrift des Textes aus einer ungenannten Hs., mit Auszügen aus dem Commentar. 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 22.

33) ʿAntara. Thorbecke, A., ein vorislamischer Dichter. Durchschossenes Handexemplar mit zahlreichen Nachträgen. Beiliegend eine Mittheilung von H. Derenbourg über die Pariser Hss. des ʿAntara. — Ms. Th. B 11.

34) ʿAntara. Uebersetzung der Moʿallaqa und zweier Gedichte; Inhaltsangabe zu den einzelnen Gedichten des Diwans; Verzeichniss der in der Ḥamâsa vorkommenden ʿAbsiten; ein paar Verse aus Hs. Leiden 287 (oben 25). 17 Bl. 4⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 23.

35) Omaija ibn Abi 'ṣ-Ṣalt. a) Auszüge aus Ref. 225, Aǵâni (Hss. München und Gotha), Sujûṭi's Waṣâïl und Šawâhid, Ǵamhara (oben 20) nach den Hss London (in Wright's Hand), Oxford, Berlin. 27 Bl. 4⁰. 8⁰. — b) Sammlung der Gedichte und Fragmente aus den Aǵânî und den übrigen Autoren, Nr. I—XXXVII (vielfach aus Hss.). 66 Bl. 4⁰, nebst 6 Bl. Beilagen bei S. 42. — Ms. Th. A 24.

36) ʿAdî ibn Zeid. Fragmente und Citate, Auszüge aus Sujûṭi Šawâhid, aus den Hss. Brit. Mus. Add. 19403 (oben Nr. 20, von Loth's Hand) und Or. 415, aus Oxford Poc. 174, aus Gotha 532 (Aǵ.) und 570 (2168 P.). Beiliegend Zuschriften von Nöldeke und Jahn. 92 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 25.

37) Abû Ḥizâm Ǵâlib al-ʿUkli. Drei Qaṣîden mit Commentar, bezw. Glossen aus Hs. Berlin Peterm. I 262 fol. 122ᵛ. 10 Bl. 4⁰, mit zwei Blättern Beilagen, enthaltend eine theilweise Uebersetzung der Verse. — Ms. Th. A 26.

38) Šammâḫ. Hs. Leiden 2031, Abschrift mit zahlreichen Citaten und gelegentlichen Varianten. Dazu die Qaṣîde des Š. aus Hs. 287 (oben Nr. 25), mit Vergleichung der Ǵamharat al-ʿArab (oben 20, Hss. London, Oxford, Leiden, nebst anderen Citaten). Endlich Fragmente, aus vielen Schriftstellern gesammelt. 83 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 27.

39) 'Urwa. Nöldeke's Ausgabe, mit Notizen, Citaten und einzelnen Varianten und Scholiastenerklärungen aus den Mufaḍḍalijât u. A. — Ms. Th. B 12.

40) Ḥâtim. a) Diwan ed. Hassoun, mit Notizen und Varianten aus den Aġânî und der Hs. (Nr. 41) — b) ZDMG. 31, S. 667 bis 715, S.-A. mit wenigen hsl. Verbesserungen. — Ms. Th. B 13.

41) Ḥâtim. Diwan, Hs. London Brit. Mus., Abschrift von Wrights Hand, mit vielen Citaten und Notizen Thorbecke's. 40 S. 4⁰. — Ms. Th. A 28.

42) Ḥâtim. Notizenzettel. 29 Bl. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 29.

43) A'šâ. Hs. Escorial, Photographie. 268 Bl. 8⁰. Dazu 366 Bl. 4⁰. Beilagen. Nähere Inhaltsangabe von anderer Seite zu erwarten. — Ms. Th. A 30.

44) Lebîd. Materialien verschiedener Art; Näheres von anderer Seite. — Ms. Th. A 31.

45) Ḫansâ. Diwan nach den Berliner Hss. Spreng. 1123 und Landb. 112; dazu die Petersburger Fragmente der Hs. Inst. 72 (173) von der Hand Baron Rosen's copiert und von Thorbecke mit den Berliner Hss. verglichen. Am Schlusse eine Concordanz zwischen den Berliner Hss. 79 Bl. 4⁰; beiliegend 8 Notizenblätter 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 32.

46) Zoheir. Abschrift des Diwans aus Socin's Hs. 94 Bl. 4⁰, beiliegend eine Zuschrift Nöldeke's. — Ms. Th. A 33. [Diese Abschrift kann ohne Genehmigung des Herrn Prof. Socin nicht benutzt werden.]

47) Ka'b ibn Zoheir. a) Guidi's Osservazioni (Annuario Soc. it. II), S.-A. mit wenigen Notizen. — b) Collation von بانت سعاد bei Ibn Hišâm 889 Wüst. mit Text und Commentar der Hs. Paris 2168. Bl. 1. 2. 2a 3. — c) Varianten und Auszüge aus dem Commentar zu بانت Leipzig, Ref. 354, Bl. 4—6. — d) Das Gedicht Ibn Hišâm 893 W. = Socin 2 (hier vollständiger), mit den Varianten Ibn Hišâm's und Freytag's. Bl. 7—10. — e) Hs. Socin's, Abschrift von Gedicht 3—30 (ZDMG. 31, S. 714 f., richtiger numerirt). Bl. 11—41. 41a. 42—89. 89a. 90—98. [Diese Abschrift kann ohne Genehmigung des Herrn Prof. Socin nicht benutzt werden.] — Beilagen: ZDMG 31, S. 711—715 mit einigen Verbesserungen; 20 Zettel mit verschiedenen Notizen. — Ms. Th. A 34.

48) Ḥassân ibn Ṯâbit. Diwan, Ausgabe von Tunis (1281). Collation der Pariser Hs., äusserst zahlreiche Varianten aus anderen gedruckten und handschriftlichen Quellen. Bei S. 26 Abschrift des betreffenden Gedichtes aus der Ġamhara (oben 20), Hs. Oxford. 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. B 14.

49) 'Abbâs ibn Mirdâs. Aġânî XIII 64 ff. nach den beiden Münchener Hss. — 6 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 35.

50) Suḥeim 'Abd Bani 'l-Ḥasḥâs. Diwan, Abschrift nach

Hs. Leipzig, Ref. 33, mit vielen Citaten und Varianten. 17 Bl. 4⁰, nebst 3 Bl. Notizen. — Ms. Th. A 36.

51) Mutaqqib 'Abdî. Diwan. Abschrift der Kairiner Hs. von Mohammed 'Abd essalâm 1295 d. H. gemacht, von Spitta's Scheich 'Abdel'azîz collationirt. 36 S. gr. 8⁰. Beiliegend 7 Notizenzettel 8⁰. und 4⁰. — Ms. Th. A 37.

52) Mudarris ibn Rib'î. Qaṣîde nach der Hs. Paris 2168, verglichen mit Hs. Leiden 2025 und Spitta's A'ša-Hs. (ZDMG. 40, S. 313); Citate und Notizen. 5 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 38.

53) Ḥoṭei'a. Hs. Leiden 2027, Abschrift mit Citaten und Notizen. 125 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 39.

54) Ar-Ruǵǵâz [vgl. unten Nr. 81]. a) Diwan des Abu Miḥǵan. Hs. der Or. Ak. in Wien. Abschrift. 8 S. 4⁰. [Vgl. unten Nr. 123]. — b) Diwan des Abu Ṭâlib. Hs. Refâ'ija 33, Abschrift (beiliegend Uebersetzung des XV. Gedichts). 23 Bl. 4⁰; dazu 3 Notizenblätter 8⁰. — c) Abu Dahbal. Auszug aus Hs. Gotha 570 (2168 P.), 4 Bl.; Uebersetzung von Hamasa 580. 593. 703. 709. 2 Bl.; Auszug aus dem Ṭirâz (unten Nr. 90), 27 Bl. Zusammen 33 Bl. 4⁰, dazu 3 Notizenblätter 8⁰. — d) Abu 'n-Neǵm. Auszüge aus den Aǵânî (Hss. München und Gotha), Šawâhid Muǵnî, Iṣlâḥ, Ḫaṣâ'iṣ; viele Citate und Notizen. 101 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — e) El-Aǵlab el-'Iǵlî, Auszug aus Aǵ. Gotha, mit Notizen und Citaten. 27 Bl. 4⁰. 8⁰. — f) Abu Noḫeila, Auszug aus Aǵ. Gotha, mit Notizen und Citaten. 30 Bl. 4⁰. 8⁰. — g) Abu Ḥozâba, Auszug aus Aǵ. München. 7 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 40.

55) Abu 'l-Aswad ad-Du'alî. a) Auszug aus Aǵ. Gotha. 10 Bl. — b) 11 Notizenblätter. — c) Diwan, Refâ'ija 33, Abschrift mit einigen Notizen. Bl. 22—40. — c) Namenverzeichniss mit ein paar Notizen. Zusammen 42 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 41.

56) 'Imrân ibn Ḥiṭṭân. Aǵânî nach Hs. München und Gotha. 13 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 42.

57) Hudba ibn Ḫašram. Citate, Auszüge aus dem Iṣlâḥ. 8 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 43.

58) Ibn Qais ar-Ruqaijât. Notizen und Citate; eine vollständige Qaṣîde von 59 Versen mit Citaten und Emendationen 63 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 44.

59) Meǵnûn. Diwan, Druck (in Ta'lîq) v. J. 1294, durchschossen, mit Collationen und Ergänzungen nach den Hss. India Off. 804 Loth, Kopenh. 235 (137) Mehren, und einer Berliner. — Ms. Th. B 15.

60) Meǵnûn. Hs. Gotha 1836 P., Abschrift. 31 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A. 45.

61) 'Omar ibn Abî Rabî'a. Diwan, Hs. Leiden 2032. Abschrift mit einigen Citaten und Notizen. Qaṣide aus Leiden 287 (oben Nr. 25), mit Citaten. Artikel der Aǵânî nach Hs. München. Zettel mit zahlreichen Citaten. 266 Bl. 4⁰. 8⁰. Beiliegend ein Verzeichniss der Gedichte nach den Reimen. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 46.

62) Ḫ â l i d i b n Ṣ a f w â n. Qaṣîde, Hs. India Off. 1043, XIV Loth, Abschrift. 10 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 47.

63) Z i j â d a l - A ‘ ǵ a m und K a ‘ b e l - A ś q a r î. Vollständiger Text der Aǵânî über Zijâd nach den Hss. München und Gotha, ausführliche Anmerkungen und ein nicht minder ausführliches „Leben des Zijâd", alles dies in einer, wie es scheint, für den Druck bestimmten, aber nicht publicirten Reinschrift aus ziemlich früher Zeit (zusammen 158 Seiten); dazu Text des Artikels Ka‘b der Aǵ. nach beiden Hss. und eine Anzahl Notizen. Im Ganzen 137 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 48.

64) T̠ â b i t Q u t n a. Aǵânî XIII 49 ff. nach der Münchner Hs. in deutschem Auszug, die Gedichte arabisch, mit Hs. Gotha verglichen. Beiliegend einige Blätter mit Uebersetzung. 17 Bl. 4⁰. [Aus früher Zeit.] — Ms. Th. A 49.

65) Ǵ a r î r und F a r a z d a q. Auszug aus Quatremère JA 1834; Auszüge aus den Aǵânî nach Hs. München. 26 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. [Aus der frühsten Zeit, mit einigen späteren Notizen.] — Ms. Th. A 50.

66) J e z î d i b n M o ‘ â w i j a. Notizen über sein Leben u. A., Citate, Gedichte aus Hss. (Paris, Gotha, India Off.). Bl. 1—13, 13a, 14—17. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 51.

67) Ḫ â l i d i b n J e z î d ibn Mo‘âwija. Auszüge aus dem Artikel Aǵ. XVI 87 nach den Hss. München und Gotha; dazu ein paar Notizen. 13 Bl. 4⁰. 8. — Ms. Th. A 52.

68) D̠ u ’ r - R u m m a. Diwan, Hs. Leiden 2029, mit zahlreichen Citaten. 96 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 53.

69) D̠ u ’ r - R u m m a. Qaṣîde aus Hs. Leiden 287 (oben Nr. 25). 6 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 54.

70) ‘ A ǵ ǵ â ǵ und R u ’ b a. a) Index zu den Gedichten des Ru’ba. S. 1 a. b. — b) Verschiedene Auszüge zur Biographie beider u. s. w. S. 1. 1c. d. 2. 3. — c) Artikel der Aǵânî nach den Münchener und Gothaer Hss. S. 4—39. — d) Nach den Endbuchstaben geordnete Fragmente und Citate, hauptsächlich nach der Reihenfolge bei Ǵauharî. S. 40—347. — e) Dazwischen folgende Beilagen: S. 117b 1—28: Auszüge aus einer Abschrift D. H. Müller's aus dem Commentar der Constantinopler Hs. zur grossen Urǵûza auf ـرَ; S. 117c 1—31 diese Urǵûza mit Commentar aus Hs. Leiden 287 (oben Nr. 25); S. 245c 1—32 zwei Urǵûzen auf ـقَ und ـضَ aus Hs. Petersb. 798 (Tantawi Suppl. 25); S. 245d 1—24 dieselben aus Hs. Brit. Mus. Add. 7530; S. 245ab Notiz über die Petersburger Hs. von der Hand Baron Rosen's. — Ms. Th. A 55.

71) A b u ’l - ‘ A t â h i j a. Auszug aus Aǵânî, Hs. München; ein Gedicht في الزُهد aus Leid. 287 (oben Nr. 25); Notizen verschiedener Art. 18 Bl. 4⁰. 8⁰. — Ms. Th. A 56.

72) B a ś ś â r i b n B u r d. Reǵez aus Hs. Leipzig, Ref. 354 mit Varianten und einigen Auszügen aus Aǵ. u. A. 5 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 57.

73) Abu Nowâs ed. Ahlwardt. Durchschossen, mit Bemerkungen; beiliegend zwei Notizenzettel. — Ms. Th. B 16.

74) Raqâsî. Qaṣîde في رثاء البرامكة aus Hs. Leid. 287 (oben Nr. 25). 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 58.

75) Abu Firâs. Diwan, Beirut 1873, mit Collation der Tübinger und Oxforder Hs.: Varianten aus der Münchener Hs. der Jatima (oben Nr. 21) und der Hs. Gotha 26. — Ms. Th. B 17.

76) Abu Firâs. Hs. Oxford, Poc. 174: Ergänzungen zum Beiruter Druck. 38 S. 4⁰. Dazu Verzeichniss der Gedichte. 13 Bl. 8⁰. Ms. Th. A 59.

77) Ibn er-Rûmî al-muta'ahhir, بهجة العشاق. Hs. Leipzig, Ref. 27, Inhaltsangabe. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 60.

78) Notizen zu Abu Burda, Hâlid at-Teimî al-Muhallabî, Ḥaǵǵâǵ ibn Jûsuf, al-Muhallab. Bruchstücke einer Uebersetzung der Ḥamâsa S. 626—631: ein paar Notizen aus Ḥamza. 10 Bl. 4⁰. Ms. Th. A 61.

79) Zettelpakete verschiedenen Umfanges (zum Theil bis etwa 50 Zettel umfassend) mit gehäuften Notizen, insbesondere Verscitaten zu folgenden Dichtern:

'Abbâs ibn Mirdâs
'Abîd ibn al-Abraṣ
'Adî ibn ar-Raqâ'
al-Afwah al-'Audî
Ibn Aḥmar
al-Ahṭal
'Âmir ibn Ṭofeil
'Amr ibn Ma'dîkarib
al-Aswad ibn Ja'fur
Aus ibn Ḥaǵar
Biśr ibn abî Ḥâzim
Ḍâbi'
Abû Du'âd [bis]
Abû Du'eib
Du 'l-hiraq
Dureid ibn aṣ-Ṣimma
Du 'r-Rumma
Farazdaq
Ǵarîr
Humeid ibn Taur
Ḥassân ibn Tâbit
Hidâs ibn Zoheir
Hufâf
Kumeit
Kutajjir
Marrâr ibn Munqid
al-Muhabbal
al-Muhalhil
al-Mumarziq
Ibn Muqbil
al-Musajjab
al-Mutalammis
al-Muzarrid
Nâbiǵa ibn Ǵa'da
Namir ibn Ta'lab
Abu Qeis ibn el-Aslaṭ
Qeis ibn el-Haṭîm
Quṭâmî
ar-Râ'î
Salâma ibn Ǵandal
Suheim ibn Watil
Ta'abbaṭa Sarran
Abu 't-Ṭimhân
Ṭirimmâh
Ṭufeil ibn 'Âmir
'Urwa ibn 'Udeina
Abu Usâma al-Hudalî
Abu Zabîd.

Zusammen etwa 2000 Zettel 8⁰. — Ms. Th. C 1.

80) Eine Anzahl alphabetisch geordneter Zettel, enthaltend Notizen über eine grosse Menge von Dichtern. Zusammen, wie es scheint, über 3000 Zettel 8⁰. — Ms. Th. C 2.

81) Sammlung von Reǵezversen. Aus Verschiedenem — vgl. oben Nr. 54 — geht hervor, dass Thorbecke eine ausführliche Behandlung der Reǵezdichtung plante, für die zu sammeln er nie aufgehört hat. Hier ist aus allen möglichen Schriftstellern eine ungeheure Anzahl von Reǵezversen zusammengebracht, die alle nach den Reimbuchstaben alphabetisch geordnet sind. Die Zahl der Zettel dürfte etwa 5000 betragen. — Ms. Th. C 3.

3. Texte verschiedenen Inhalts

welche zunächst wegen der darin citierten Verse gesammelt scheinen.

82) Ibn Qoteiba, Adab el-kâtib. a) Abschrift der Wiener Hs. 240 Fl., mit Vergleichung der Hss. Leiden 535, 541 und des Commentars Ǵawâliqî's Hs. Wien 241 Fl. 497 Bl. 4⁰. (Es fehlen Bl. 301—328). Beilagen: je ein Blatt zu 1. 246. 282, zehn Blätter zu S. 496. — b) Auszug aus Hs. Leipzig, Ref. 354 fol. 105r. 18 Bl. 4⁰. — c) Auszüge aus Ǵawâliqî's Commentar. 360 S. 4⁰. — Ms. Th. A 62.

83) Al-Muwaffaqîjât (vgl. Wüstenfeld, die Familie Zubeir, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. Bd. XXIII, 1878, S. 4 f.). Abschrift von fol. 10v—12r; 35r 38v; 117rv; 145v—147r; 149r; 30r—31v; 53r—55v; 56r—69v; 118r—138v. Es sind Erzählungen über alte Dichter mit zahlreichen Versen (copirt mit häufiger Rücksichtnahme auf Aǵânî, Ḥâtim's Diwan, Antara u. a.); mit gelegentlichen Textcorrecturen und wenigen Notizen. 66 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 63.

84) Ta'lab, Qawâ'id aš-ši'r Hs. Vatic. 357, Auszüge nach einer Copie Guidi's. 21 S. 4⁰, mit zahlreichen Notizen. — Ms. Th. A 64.

85) Ibn es-Sikkît, Iṣlâḥ al-manṭiq. Hs. Leiden 446, Ueberschriften der Kapitel, Notizen über den Verf. 13 Bl. 4⁰. Dabei eine Zuschrift von Neubauer über die Oxforder Hs. — Ms. Th. A 65

86) Ibn Ǵinnî, Kitâb al-ḫaṣâïṣ. Hs. Gotha 186. 187 P. Auszüge. 29 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 66.

87) Herewî. 'Awâmil. Hs. München Qu. 410 (704 Aum.), Abschrift. II, 152 S. 4⁰. Es folgen Indices der Verse (6 Bl. 4⁰), der Dichter (4 Bl. 4⁰) und der Kapitel (1 Bl. 4⁰); endlich der Anfang einer Reinschrift (8 S. 4⁰) und verschiedene Notizen (10 Bl. 8⁰. 16⁰). — Ms. Th. A 67.

88) Hišâm al-Kalbi, Nasab al-ḫeil. Hs. Gotha 2078 P., Abschrift mit Verbesserungen und Conjecturen; dazu einige litterarische Notizen. 33 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 68.

89) Sujûṭî, Kitâb al-wasâïl. Hs. München Qu. 158 (467 Aum.). Inhaltsangabe und Auszüge, die von fol. 2r bis 11v reichen;

dazu aus fol. 37^{v}—38^{r} einige Gedichte von الشهاب الحجازي und ein paar kleinere aus dem J. 700, die sich auf die vom Sultan Nâṣir von Aegypten angeordnete Kleidertracht der Andersgläubigen beziehen (vgl. unten Nr. 138). 10 Bl. Fol. 4^{0}. 8^{0}. — Ms. Th. A 69.

90) Ḫafâǵî, Ṭirâz al-maǵâlis. Hs. München 318 Qu. (601 Aum.). Auszüge, meist Verse. 8 Bl. 4^{0}. — Verzeichniss der in der Hs. citierten Dichter. 7 Bl. 8^{0}. — Ms. Th. A 70.

91) Die Ḥâtimîja. Hs. Gotha 1 und 2234 P. Abschrift. 35 S. 4^{0}. — Ms. Th. A 71.

92) Anton Bûlâd, Râśid Sûrîjâ, Teil I, Beirut 1385/1868. S. 1—99; 121—226. Darin S. 25—43 gedruckt die Ḥâtimîja; am Rande sind die beiden obigen Handschriften verglichen. — Ms. Th. B 18.

93) Ibn Raśîq al-Qairuwânî, Al-'Umda. Hss. Leipzig, Ref. 328, und Leiden 22. Inhaltsangaben, Auszüge, Vergleichungen von Lesarten. 8 S. 8^{0}, 30 Bl. 4^{0}. 8^{0}. — Ms. Th. A 72.

94) Melik Manṣûr, Durar al-âdâb. Hs. Leipzig, Ref. 225. Inhaltsangabe und Auszüge. 4 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 73.

95) Moḥammed Ibn 'Alî, Sammlung sprichwörtlicher Redensarten. Hs Gotha 1250 P., Auszüge, meist Verse alter Dichter. 2 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 74.

96) Qazwînî Ḫaṭîb Dimaśq, Commentar zu den Versen im Îḍâḥ. Hs. Leipzig, Ref. 128. Verschiedene Notizen. 2 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 75.

97) 'Abderraḥîm 'Abbâsî, Śawâhid at-Talḫîṣ. Hss. Leiden 38 und 695, Auszüge. 5 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 76.

98) Erklärung der Abjât des Miṣbâḥ (Hs. Dresden 414, fol. 29^{r}—41^{r}) und Stellen aus der versificirten Śâfija (ebd. fol. 90^{r}—91^{r}). Auszüge. 21 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 77.

99) Ibn Ḥâǵib, Commentar zum Mufaṣṣal. Hs. München 693 Aum., Auszüge mit zwei Gedichten von Śu'ûbî und Badî' az-zamân. 2 Bl. 4^{0}. Ms. Th. A 78.

100) Bekrî. Vergleichung einer bisher nicht festgestellten Handschrift, wahrscheinlich der Laurentiana. 19 Bl. 4^{0}. — Ms. Th. A 79.

101) Hs. Leipzig 212 (Fleischer Cat. S. 534), fol. 86^{r}, 73^{r}, und 198^{v}. Abschrift. — Ms. Th. A 80.

4. Maqamenlitteratur.

102) Notizen, meist aus abendländischen Büchern, über Hamadânî's und Ḥarîrî's Leben, Schriften u. s. w. 12 Bl. 4^{0}. 8^{0}. — Ms. Th. A 81.

103) Hamadânî. Maqâmen, Druck von Constantinopel, 1298. Genaue Collation der Hss. Kopenhagen 224(38) Mehren, Cambridge 118 und Cod. Nicholson. Beiliegend ein Verzeichniss der Maqamen nebst Angabe der Anfänge von moderner türkischer Hand (ver-

muthlich zur Controle des Druckes aus der Constantinopler Hs. copiert), 5 S. 8⁰. — Ms. Th. B 19.

104) Ḥarîrî. Maqâme 20, übersetzt von Rückert. Abschrift von Vollers, beiliegend eine Zuschrift von Pertsch. — Ms. Th. A 82.

105) Sujûṭî. Maqâmen, Druck von Cairo 1275. Am Rande sind die Hss. München 891 und 193 Anm. verglichen. — Ms. Th. B 20.

5. Sprachwissenschaft. Vulgärarabisches.

106) Ibn al-Anbârî. Inṣâf, Hs. Leiden 564. Auszüge. 179 Bl. 4⁰ und 11 Notizenzettel 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 83.

107) Ibn Ḥâǵib. Śâfija [vgl. Nr. 98]. Hs. Gotha 133 Text, mit Vergleichung der Hss. Leipzig 33 und 28, Dresden 414, und einigen Auszügen aus den Scholien dieser Hss. 161 S. 4⁰. Bei S. 153 ein Stück aus der türkischen Uebersetzung des Lips. 28, ausserdem 13 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. Notizen. — Ms. Th. A 84.

108) Abulbaqâ (Ibn Ja'îś). Hs. Leipzig, Ref. 72, S. 768—771, Abschrift. 5 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 85.

109) Alfîja: a) Anfang einer Inhaltsangabe, 2 Bl. 4⁰. — b) Bemerkungen aus Fleischer's Handexemplar, 33 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 86.

110) Caspari, Grammar transl. by W. Wright. Vol. II (1862). Durchschossenes Exemplar mit zahlreichen Bemerkungen. — Ms. Th. B 21.

111) Wright, Grammar², Vol. I. II. mit Randbemerkungen. — Ms. Th. B 22.

112) Mehren, Die Rhetorik der Araber. Durchschossen, mit zahlreichen Bemerkungen. — Ms. Th. B 23.

113) Zur arabischen Grammatik: Notizen und Collectaneen aus alter Zeit; darunter „Excerpta grammaticalia". Auszüge aus Ǵorǵâni's مائة عامل ed. Lockett (Calc. 1814), der Risâle des 'Osmân Ǵerkesî, dem Iẓhâr u. A. 100 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. A 87.

114) Ein Band, enthaltend alte Hefte und Excerpte zur arabischen und türkischen Grammatik und dergl. — Ms. Th. A 88.

115) Ibn Doreid, Kitâb al-malâḥin. Materialien zur Ausgabe. 37 S. 4⁰; beiliegend zwei Zuschriften von de Goeje. — Ms. Th. A 89.

116) Ǵauharî. Ṣiḥâḥ, Druck von Bulaq 1282; theilweise genau collationirt mit Stücken der Gothaer Hss. 378 ff. P. — Ms. Th. B 24.

117) Herewi. Kitâb al-ǵarîbein. Hs. Leipzig, Ref. 69. Inhaltsangabe. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 90.

118. Ǵawâliqî. Mu'arrab ed. Sachau. Durchschossen mit Notizen und Citaten. — Ms. Th. B. 25.

119) Hs. München Qu. 148 (894 f Aum.), über persische Wörter im Arabischen. Abschrift mit Wortregister; handschriftliche Correcturen. 34 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 91.

120) Ḥarîrî. Durra ed. Thorbecke. Handexemplar, durchschossen, mit Nachträgen und Verbesserungen. — Ms. Th. B 26.

121) Dasselbe. Durchschossenes Handexemplar Fleischer's, mit dessen Bemerkungen. — Ms. Th. B 27.

122) Ḫafâǵî. Commentar zur Durra. Auszüge nach den Hss. Leiden und Berlin (s. Ausgabe der Durra, S. 16). 286 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 92.

123) Landberg, Primeurs arabes I. Mit Collationen zu Ibn Kemâlpascha von Hs. Berlin Diez 73 (30 Pertsch) und München 892 Aum. (zum Theil auf 5 beiliegenden Blättern) und zu Abu Miḥǵan von Hs. Leiden 2026, mit äusserst zahlreichen Notizen und Citaten zu letzterem. — Ms. Th. B 28.

124) Jûsuf al-Maǵribî. Dafʿ al-ʾiṣr ʿan luǵât ahl Miṣr. Hs. Petersb., Univ.-Bibl. Ṭanṭâwî Add. 6. Abschrift (nur die Citate aus dem Qâmûs sind nicht ausgeschrieben). 138 Bl. 4⁰. Beiliegend ein Brief Baron Rosen's. — Ms. Th. A 93.

125) Zum Vulgärarabischen: Auszüge aus Hs. München Qu. 421, insbesondere Abschrift eines vulgärarabischen Gedichtes (fol. 19v—21r); Notizen aus Hs. Leipzig 212 (Fleischer, Cat. S. 533); Notizen aus Fleischer's Handexemplar des Ṭanṭâwî. 14 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 94.

126) Vulgärarabisches: a) قصّة التاجر الفرنجي ومحمد شلبي العطّار aus dem Türkischen (Viguier) in's Arabische übersetzt von Juḥannâ al-Ḫûrî. Bl. 1r—24v — b) مكاتيب وتمسكات وحجج. Bl. 24v—34v. 4⁰. — Ms. Th. A 95.

127) Miḫâ'îl Ṣabbâǵ. Risâle. Abschrift und Collationen als Grundlage zur Ausgabe. 184 S. 4⁰. — Ms. Th. A 96.

128) Dasselbe. Ausgabe Thorbecke's. Durchschossenes Handexemplar mit einigen Verbesserungen und Nachträgen. Beiliegend ein Blatt Notizen von der Hand v. Kremer's. — Ms. Th. B 29.

129) Dasselbe, zweites Exemplar, wie es scheint aus Correcturbogen zusammengesetzt, mit Randbemerkungen, die sich meist auf die Hss. beziehen. — Ms. Th. B 30.

130) Caussin. Grammaire arabe vulgaire. 3e éd. Mit zahlreichen Randbemerkungen. Beiliegend Notizenzettel, 30 Bl. 4⁰. 8⁰. 16⁰. — Ms. Th. B 31.

6. Qorân. Geschichte.

131) Zum Qorân: a) Abschrift der Ǵezerîje nach der Leipziger Hs., mit Auszügen aus dem Commentar Hs. Leipzig 70. 62 Bl. 4⁰. 8⁰. — b) Hs. Leipzig Ref. 426, Bl. 144—151 (Mei-

dânîje, Titel, Anfang und Ende). 1 Bl. 4°. — c) Auszüge aus Notices VIII über Dânî u. A. 3 Bl. 4°. — d) Sâṭibî, Auszüge aus Ref. 170 mit einigen Notizen. 9 Bl. 4°. 8°. 16°. — e) Uebersetzung von Sûra 50—114, vollständig bis auf 74, 1—34. 74 Bl. 4°. — Ms. Th. A 97.

132) Ein Blatt mit einer Notiz über Salmân aus Hs. Gotha 903 (vgl. Pertsch, Kat. II S. 179 u.). — Ms. Th. A 98.

133) Ibn Babûja, Hs. München Qu. 194 (456 Aum.), Titel und Anfang. 1 Bl. 4°. — Ms. Th. A 99.

134) ʿAbd al-Qâdir an-Naʿîmî, Tanbîh aṭ-Ṭâlib. Hs. München 23 Qu. (387 Aum.). Ausführliche Inhaltsangabe, Auszüge. 25 Bl. 4°. — Ms. Th. A 100.

135) Usâma ibn Munqiḏ ed. Derenbourg: a) S. 9—183, Aushängebogen mit wenigen Notizen. — b) S. 41—56, 97—112, 121—152, 161—168 mit gelegentlichen Correcturen am Rande. — c) Emendationen und Conjecturen zum Text S. 17—39, 57—121, 153—160, 6 Bl. 8°. — Ms. Th. B 32.

136) Abulfathi Annales Samaritani ed. Vilmar. Fleischers Correcturen zum Text. 7 Bl. 8°. — Ms. Th. A 101.

137) Geschichte des Mamlukensultans Aśraf. Hs. München Qu. 159 (405 Aum). Inhaltsangabe, Notizen, Abschrift von fol. 1—51, mit Uebersetzung. 46 Bl. 4°. — Ms. Th. A 102.

138) Geschichte Aegyptens unter Nâṣir. Hs. München Qu. 37 (406 Aum.). Theilweise Inhaltsangabe, Anfang einer Abschrift und Uebersetzung aus sehr früher Zeit; spätere Auszüge. 42 Bl. 4°. — Ms. Th. A 103.

139) Sujûṭî. Anwâr ʿulûw al-aḥrâm. Hs. München Qu. 370 (417 Aum.). Auszüge. 24 Bl. 4°. — Ms. Th. A 104.

140) Śaʿrânî. Ṭabaqât al-aulijâ. Hs. München Qu. 17 (446 Aum.) Anfang, Schluss und Verzeichniss der Biographien. 7 Bl. fol. — Ms. Th. A 105.

141) Relation du royaume d'Egipte [nach 1696]. Hs. München Cod. gall. Quatr. 756 (Cat. 1330, 1). Auszüge und Inhaltsangabe. 12 Bl. Fol. — Ms. Th. A 106.

142) Abiti, ufficj e costumi di Costantinopoli e di Persia. Hs. München Cod. ital. 451ª (Cat. 1012—13). Auszüge [wie es scheint, unvollständig]. 34 S. fol. — Ms. Th. A 107.

143) „Giò Battista Vecchietti, Relazione di Persia edirt von H. Thorbecke dr. phil." Nach Hs. München, Cod. ital. 40 (Cat. 798) fol. 389—409 und Cod. ital. 128 (Cat. 823). Vorbemerkung, Text, Anmerkungen. 66 S. 4°. (Ungedruckt. dabeiliegend zwei Notizenzettel). — Ms. Th. A 108.

144) Marco Molin, Relazione di Persia. Hs. München Cod. ital. 42 (Cat. 800), fol. 2—37. Abschrift. 90 Bl. 4°. — Ms. Th. A 109.

7. Vermischtes.

145) Sujûṭî, Śaqâïq al-utrunǵ. Hs. Leipzig, Ref. 277. Abschrift von fol. 1v—3r. 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 110.

146) ʿAlî ibn al-Maǵribî, Manẓûma fî ḥisâb al-jad. Hs. Gotha 1495 P., Abschrift von fol. 1—5v. 23 S. 4⁰. — Ms. Th. A 111.

147) Abu Ḥajjân as-Ṣûfî. Risâle fî ʿilm al-kitâbe. Abschrift (unbestimmt, nach welcher Hs.), mit nachträglich beigefügten Vocalen und Verbesserungen. 11 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 112.

148) Die Urǵûze über das Schachspiel aus Hs. München Qu. 112 (461 Anm.). 2 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 113.

149) Sitranǵ-nâme. Hs. München Turc. 25 (Anm. 250), Inhaltsangabe. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 114.

150) Ueber die Berechnung der Summe der Weizenkörner auf dem Schachbrett. Hs. Gotha 1343, 1 P. Auszugsweise Abschrift, mit den Tafeln. 19 S. 4⁰. — Ms. Th. A 115.

151) Ibn al-Wardî. Harîde. Inhaltsangabe von fol. 123—205; Abschrift von fol. 225b 226a (Tafel des غالب und مغلوب). 6 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 116.

152) ʿIzzuddîn ibn Eidemir el-Ǵildekî. Ǵâjat us-surûr (Alchemie). Hs. Leipzig Ref. 193, Inhaltsangabe mit Bemerkungen über Gothaer Hss. und Alchemie überhaupt. 4 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 117.

153) Band in 4⁰ aus sehr früher Zeit: Auszüge zur persischen Grammatik (aus Lumsden u. A.), Uebungsstücke u. s. w. Beiliegend eine Anzahl von Notizenzetteln. — Ms. Th. A 118.

154) Hs. München, Cod. turc. 76, Inhaltsangabe von fol. 109r—167v. 1 Bl. 4⁰. — Ms. Th. A 119.

155) Zum Türkischen: a) Collegienheftentwurf (aus der letzten Zeit) zur türkischen Grammatik, 41 S. 8⁰. 4⁰. — b) شرح مفتاح التجنة, 11 S. 4⁰ — c) Birgili, 16 S. 4⁰. — d) Verbesserungen zu Dieterici's Chrestomathie, 2 S. 4⁰. — e) Bemerkungen zu den Qyrq Wezîr S. 11—242 des Druckes. 16 S. 4⁰. — f) Türkische Gespräche, 25 S. 4⁰. — g) Briefe, 10 S. 4⁰. — h) Fermane (Abschriften, zum Theil mit Uebersetzungen), 19 S. 4⁰. — i) „Fragen an Kemal Effendi“, 3 S. 4⁰. — k) Brief von Kemal Effendi mit Uebersetzung, 3 S. 4⁰. — l) „Von einem Eisenbahnfahrplan aus Smyrna“ 7 S. 4⁰. — m) Stück aus Sîret-i-Sidi-Baṭṭâl (aus Hs. Leipzig 219 fol. 281r—290r), mit Bemerkungen nach Fleischer. 20 S. 4⁰. — n) Auszüge aus Fâżil's خوبان نامه, 5 S. 4⁰. — Ms. Th. A 120.

156) Zwölf Pappkästen mit Zettelsammlungen. Die Aufschriften lauten: a) Ethnographisches — b) شعراء الدولة العباسية (doch

finden sich auch Notizen zur späteren arabischen Litteratur überhaupt bis aut Sujûṭî) — c) شعر (über arabische Poesie im Allgemeinen) — d) لغة (Dialektologie) — e) نحو (Grammatik, auch Formenlehre) — f) بنى (über Bauten der Araber, vgl. Nr. 139) — g) جاهلية (historische Bedeutung des Wortes) — h) Persische Litteratur — i k l) Persisch I—III (Lexikalisches, alphabetisch geordnet) — m) Allerlei. — Ms. Th. C. 4.

II. Die lexikalischen Sammlungen.

Wenn öfter der wissenschaftliche Nachlass eines Gelehrten erst den rechten Einblick in den ganzen Umfang seiner Bestrebungen und Interessen gewährt, so gilt dies ganz besonders auch von den lexikalischen Sammlungen unseres verstorbenen Freundes Thorbecke. Sehr früh, schon während seiner Studienzeit in München, hat er begonnen, Nachträge und Belege zu Freytag — ein anderes Buch, sowie die Drucke der arabischen Originalwörterbücher waren ja damals noch nicht vorhanden — zu sammeln. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Erstlinge nicht die Bedeutung haben, wie die späteren Sammlungen des gereiften Arabisten. Hin und wieder hat er übrigens auch sorgfältig Notizen eingetragen, die er von seinen Lehrern M. J. Müller und später von Fleischer erhalten hatte. Doch bevor wir uns mit dem Inhalt der Sammlungen befassen, muss nothwendig über die äussere Form berichtet werden, in der sie uns vorliegen.

Thorbecke hat seine Belege und Nachträge zum arabischen Wörterbuch theilweise in seinen, in vier Bände gebundenen Freytag eingetragen, theilweise auf Zettel geschrieben. Von Zettelkästen sind etwa vierzig kleinere und grössere vorhanden, ein Theil ist nicht eingeordnet, doch wird diese Arbeit bei der Ordnung der Bibliothek jetzt auch in die Hand genommen. Im Ganzen mögen ungefähr 100 000 Zettel vorhanden sein; natürlich enthält jeder Zettel nur ein Wort. Im Grossen hat Thorbecke auf Zettel besonders die Wörter verzeichnet, welche ganz, oder in einer besonderen Bedeutung bei Freytag fehlen; Citate von Schriftstellern, also Belege zu den bei Freytag angegebenen Wortbedeutungen hat er in der Regel in sein Wörterbuch selbst eingetragen. Doch ist diese Scheidung nicht streng durchgeführt: namentlich finden sich viele Belege zu Freytag auch auf Zetteln, weniger dagegen neue Bedeutungen im Freytag selbst. Gerade die Sammlungen für ein Wörterbuch der Volkssprache finden sich somit auf den Zetteln, während das Wörterbuch zur alten Poesie, Thorbecke's eigenstes Gebiet, auf diese Weise getheilt ist; manches findet sich im Freytag, aber doch wohl die grössere Hälfte auf den Zetteln. Es geht daraus hervor, dass die Sammlungen auf den Zetteln und im Freytag ein einheitliches, im Grunde untheilbares Ganzes bilden.

Zur Einsicht in diesen Sachverhalt bin ich natürlich erst durch genauere Prüfung und Vergleichung der Sammlungen gekommen. Durch eine eigenthümliche Fügung sind nämlich diese Sammlungen äusserlich auseinander gerissen worden. Bald nach dem Tode meines Freundes theilte mir seine Wittwe mit, dass mir aus dem Nachlass der Freytag zugedacht sei. Ich nahm denselben in Halle auf der Bibliothek der DMG. im Mai vorigen Jahres in Empfang, doch ordnete ich aus freien Stücken die Angelegenheit so, dass das kostbare Werk nach meinem Ableben an die Bibliothek unserer Gesellschaft fallen sollte. Nachdem ich mit Prof. Pischel diese Uebereinkunft getroffen hatte, liess ich den Stempel der Bibliothek auf die Titel der Bände setzen, entlieh aber das Buch auf Lebenszeit. So wurden sowohl die Interessen der Bibliothek als meine eigenen am besten in Einklang gebracht. Aber es liegt mir daran, dieses eigenthümliche Verhältniss öffentlich bekannt zu machen, damit weder gegen die Verwaltung der Bibliothek noch gegen mich ein Vorwurf erhoben werden kann.

Bei dieser Sachlage wird es sich darum handeln, dass der Freytag möglichst in der Verfassung, in dem er sich jetzt befindet, in den endgiltigen Besitz der DMG. übergehe. Dies ist bei dem Zustand, in dem er mir übergeben wurde, keine so selbstverständliche Sache. Die Blätter sind nämlich grossentheils bis auf den äusseren, ja bis tief in den inneren Rand hinein beschrieben, manche derselben sind lose, d. h. sie ragen aus den Bänden hervor, ja sie sind theilweise sogar am Rande bereits zerfetzt. Auf diese Weise wird das Buch stets nur mit Scheu und Widerstreben vom Pult genommen; ob es möglich ist, dasselbe neu binden zu lassen, ist eine noch nicht gelöste Frage. Das gerathenste schiene, von den Citaten eine Abschrift anfertigen zu lassen, und diese dann den auf den Zetteln befindlichen Sammlungen einzuverleiben, doch ist dies ein kostspieliger Ausweg. Jedenfalls mache ich mich anheischig, den Fachgenossen in den mir anvertrauten Schatz ebenso Einblick zu gestatten, wie er denselben in Betreff der in Halle aufbewahrten Sammlungen offen steht. Sollte je eine allgemeine Verwerthung des Nachlasses in Aussicht genommen werden, so steht auch der Freytag zur Verfügung.

Wenn wir die grosse Zahl der in diesen Sammlungen angeführten und unten aufgezählten Werke betrachten, werden wir wohl gestehen, dass wenige Arabisten auch nur annähernd so viel gelesen haben. Natürlich haben, wie schon oben bemerkt wurde, nicht alle Notizen gleichen Werth; aber immerhin ist staunenswerth, wie consequent die ganze Sammlung angelegt ist. Es soll damit nicht gesagt sein, dass Thorbecke darauf ausgegangen ist, ein Supplement in der Art des Dozy'schen Werkes zu veröffentlichen; er hat sicher die Sammlung zunächst bloss zu seinem eigenen Gebrauch, namentlich bei der Herausgabe arabischer Werke, bestimmt. Ob er je dazu gekommen wäre, auch nur den kleinsten Theil der lexikalischen

Sammlungen, welche die altarabischen Dichter behandeln, selbst zu veröffentlichen, ist schon deshalb fraglich, weil er sich weder mit Lektüre noch kritischer Sichtung dieser Literatur je genug that. Zu einem Abschluss gelangt ja ohnehin selten ein Gelehrter, der eine immerhin leichter als der andere. Etwas irgendwie abschliessendes liegt also in dem nachgelassenen lexikalischen Apparat zunächst nicht vor. Es wird auch nicht einmal angehen, etwa aus dem gesammten Material das Wörterbuch zur alten Poesie herauszuschälen und getrennt zu bearbeiten. Auch ist vorläufig nicht festzustellen, ob die Schriftsteller, selbst die Dichter, welche unten aufgezählt sind, (z. B. das Kitâbu 'lağânî) von Thorbecke systematisch durchgearbeitet worden, oder blos hin und wieder — jedenfalls nach seiner grösseren Hälfte — citirt worden sind. Die ganze Sammlung giebt ja freilich ein Bild der Bestrebungen des in grossem Sinn auf die Erforschung der Sprachgeschichte gerichteten Gelehrten; dazu las er wesentlich die Dichter, die Historiker und Geographen, sowie Modernes. Für ganze grosse Fächer hatte er augenscheinlich weniger Interesse, so z. B. für muslimische Theologie, Recht u. dergl. Auch die gesammte jüdische und christlich-arabische Literatur ist beinahe gar nicht ausgenutzt. Wetzstein's Arbeiten bez. auch in Delitzsch's Commentaren sind allerdings excerpirt, während sie Dozy entgangen sind; daneben fehlt jedoch manches neuere, wie Cuche-Bélot, ja selbst Berggren, den auch Dozy, wie er selbst zugesteht, bloss theilweise excerpirt hat. Es ist kaum entschuldbar, dass man beim Prüfen und Sichten einer solchen so überaus reichen Lebensarbeit sofort wieder anfängt zu kritisiren und von Lücken zu reden, während feststeht, dass kein einzelner Gelehrter alles, was zu lesen wäre, in einem kurzen Menschenleben durchzuarbeiten im Stande ist. Man sollte sich statt dessen eher über das vorliegende Resultat der Arbeit freuen. Nur der wehmüthige Gedanke, dass diese ganze Arbeit nun beinahe umsonst gewesen sein sollte, wenn sie bloss zu den Acten unserer Bibliothek kommt, legt die Frage stets wieder nahe, ob nicht mehr damit anzufangen sein sollte.

Unter allen Umständen wäre die Bearbeitung des Materials zeitraubend. Die Sammlungen reichen ja zum grossen Theil in die Zeit hinauf, da Dozy's Supplement weder vorhanden, noch in Sicht war. Einer eingehenderen Prüfung müsste vorbehalten bleiben, wie viel gemeinsames die beiden Sammlungen enthalten. Uebrigens möchte sich auch hier vielfach der alte Satz bewähren: Si duo faciunt idem, non est idem: dem einen fällt bei der Lektüre von Schriftstellern dies, dem anderen jenes als eigenthümlich und beachtenswerth auf. Zudem ist die Reihe von Schriftstellern, die sowohl von Dozy, als von Thorbecke vollständig excerpirt worden sind, wie eine angestellte Vergleichung zeigt, nicht sehr gross. Bei vielen, theilweise sehr wichtigen Schriftstellern hat Dozy ja

selbst im Verzeichniss durch einen Stern angedeutet, dass sie von ihm nur theilweise benützt worden seien.

In dem unten stehenden Verzeichniss habe ich bei den einzelnen Werken bemerkt, ob sie auch von Dozy für das Supplement benutzt worden sind[1]). Es schien mir jedoch gerathen, gleich noch einen Schritt weiter zu gehen und bei dieser Gelegenheit auch die lexikalischen Sammlungen Fleischer's hier anhangsweise heranzuziehen. Es dürfte bekannt sein, dass der Freytag, in den Fleischer unermüdlich seine Bemerkungen und Zusätze eingetragen hat, sich auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet. Die lexikalischen Sammlungen Fleischer's unterscheiden sich von denen Thorbecke's zunächst äusserlich dadurch, dass sie alle in diesen vier durchschossenen Bänden, nicht auf Zetteln vorliegen. Die Einschussblätter, theilweise aber auch die Ränder des Druckes sind fast vollständig beschrieben. Ausserdem zeichnen sich die Sammlungen dadurch aus, dass Fleischer sich meistens die Mühe genommen hat, als Beleg einer Bedeutung die ganze Stelle des betreffenden Schriftstellers auszuschreiben, während Thorbecke meist bloss die Stelle citirt hat.

In Betreff der Fleischer'schen Sammlungen gilt nun in sehr vielen Beziehungen ganz dasselbe, was oben über die Thorbecke'schen gesagt worden ist, vielleicht sogar noch in erhöhtem Grade; es gilt aber auch dasselbe in Bezug auf ihr Verhältniss zum Supplement Dozy's. Ausserdem decken sich bisweilen natürlich die Sammlungen Fleischer's und Thorbecke's. Auch hier kann vorläufig noch keine Garantie dafür übernommen werden, dass die Schriftsteller, aus denen man Citate findet, in ihrem ganzen Umfange ausgezogen und durchgearbeitet sind. Im Grunde treten die Dichter hier zurück, die muslimische Theologie dagegen schon wegen der Beschäftigung mit Baiḍâwî etwas mehr in den Vordergrund. In Bezug auf Vulgärarabisch sind die Sammlungen Fleischers besonders reichhaltig. Im Grossen und Ganzen finden sich bei Fleischer viel weniger Werke citirt, als bei Thorbecke; doch dürften die einzelnen Schriftsteller von dem ersteren beinahe noch systematischer durchgearbeitet sein. Im Hinblicke darauf, dass es von Nutzen ist zu wissen, was eigentlich von wichtigem Material für ein künftig zu erstellendes arabisches Wörterbuch vorliegt, habe ich mir erlaubt, über die mir zunächst gestellte Aufgabe hinauszugreifen und in die nun folgende Liste auch die Namen der von Fleischer (Fl.) angeführten Schriftsteller aufzunehmen. Vollständige Titel der Bücher anzuführen, schien um so überflüssiger, als ein grosser Theil der Werke, aus denen sich die Citate finden, Thorbecke's Eigenthum waren und somit die Titel

1) Solchen Werken, von denen Dozy selbst aussagt, dass er sie bloss theilweise benutzt habe, ist der Stern belassen, der sie in seinem Verzeichniss begleitet.

derselben in dem Verzeichniss der aus seinem Nachlass an unsere Bibliothek übergegangenen Werke aufgeführt sein werden. Im Ganzen und Grossen habe ich selten citirte Handschriften nicht angeführt. Eine Anzahl von Namen citirter Werke sind mir übrigens unbekannt.

a. Arabische Schriftsteller.

de Abbadidis ed. Dozy, Fl. Dozy.
'Abd el-ḥakam, Th.
'Abd el-laṭîf, Th. Dozy.
'Abd er-raḥîm el-'Abbâsî, Ma'âhid et- tanṣîṣ, Th.
el-Abšîhî, Mustaṭraf, Th. Fl
Abu'l-farag Kitâbu 'l-aġâni, Th., (vgl. oben Nr. 17—19), Fl. selten.
Abu'lfatḥ, Th.
Abu'l-maḥâsin, Th. Fl. Dozy.*
Abu Miḥgan, Th.
Abu Nuwâs, Th. Fl.
Abu Ṭâlib, Dîwân, Th.
Abu Temmâm, Dîwân, Th.
— Ḥamâsa, Th. Fl. Dozy*.
el-Aḫṭal, Th.
el-'Ainî, Šawâhid el-'Ainî, Th.
Alf lêle u-lêle ed. Habicht u. Bul., Th. Fl. (Fl. auch ed. Beirut), nebst Lane, The Arabian Nights. Letztere sind auch von Dozy excerpirt.
'Alis hundert Sprüche, Fl.
'Alkama, Th.
'Angûrî, Kenz en-nâẓim, Th.
'Antar (selten), Th.
'Antara, Th.
el-A'šâ, Th. (vgl. oben No. 43).
el-Aṣma'î, Kitâb el-fark, Th.
Aṯâr el-bilâd, Fl.
Azraki. Wüstenfeld, Chroniken von Mekka, Th. Fl. Dozy*, p. XVIII.
el-Baiḍâwî, Th., bes. Fl. Dozy*.
el-Bâkûra es-Sulaimânîje, Fl.
Bar 'Ali, Fl. Dozy*.
el-Bekri, Th.
el-Belâḏori, Th. Fl. Dozy.
el-Belâḏori, Anonyme arab. Chronik, Th.
Birgili, Th.
el-Bîrûni, Th. Fl.
al-Bistâni, Muḥîṭ, Fl. Dozy.
Bisteris, Th.
el-Buḫâri, Fl.
el-Buḥturi, Th. (vgl. oben Nr. 16.)
Burhân ed-dîn, Enchiridion studiosi, Fl.
el-Bûṣîrî, el-Burda, Th. Fl.
ed-Demîri, Th. Fl.
ed-Dimiški, Fl.
Disputatio I ed. Van den Ham, Th.
Dîwân (vgl. oben Nr. 14.), Th.
Ḏu-'rrumma, Th. (vgl. oben Nr. 68, 69.)
Esra IV, Th.
Eutychius, Fl. Dozy*.
el-Faḫri, Th. Fl. Dozy.
Farazdak, Th.
Fihrist el-kutub etc., Katalog von Damascus, Fl.
el-Fîrûzâbâdi, Th.
— Türk. Kâmûs, Fl.
el-Gauharî, Th. (vgl. oben Nr. 116).
— Muḫtâr, Fl.
el-Ġawâib, Fl.
el-Gawâlîkî, Th. Fl. Dozy*.
el-Ġazâli, Durra, Th.
Ḫalef el-aḥmar, Th.
Ḥamza, Th. Fl. Dozy*.
el-Ḫansâ, Th. (vgl. oben Nr. 45.)
el-Ḥarîri, Durra, Th. Fl. Dozy*.
— el-Makâmât nebst eš-Šerîšî und Nâṣîf, Th. Fl.
Ḥassân ibn Ṯâbit, Th. (vgl. oben Nr. 48.)
Ḥâtim, Th.

Hermes ed. Bardenhewer, Th. Fl.
el-Ḥillî, Th.
Huḏailiten, Th. (vgl. oben Nr. 10—12.) Fl. (Dozy, ed. Koseg.)
el-Ja'ḳûbi, Fl. Dozy*.
Jâḳût, Th. Fl. Dozy*.
Ibn 'abd rabbihi, el-'Iḳd, Th.
Ibn abi Uṣeibi'a, Th.
Ibn el-Anbâri, Aḍdâd, Th.
— Asrâr Th. (vgl. auch o. Nr. 106).
Ibn el-Aṯîr, el-Kâmil (passim). Th. Fl. Dozy*.
— Usd el-ġâbe, Th.
Ibn el-'Auwâm, Th. (vgl. Dozy XVIII.)
Ibn en-Nedîm, Fihrist, Th. Fl.
Ibn es-Sikkît, Iṣlâḥ el-manṭiḳ, Th. (vgl. oben Nr. 85.)
Ibn 'Arabšâh, Fâkihat el-Ḫulafâ, Fl. Dozy*.
Ibn Baṭûṭa, Th. Dozy.
Ibn Duraid, Kitâb el-ištiḳâḳ, Th. Fl.
— K. al-malâḥin, Th.
— Maḳṣûra, Th.
Ibn Ǵanâḥ, Fl.
Ibn Ǵinni ed. Hoberg, Th.
— Ḫaṣâiṣ Th. (vgl. oben Nr. 86.)
Ibn Ǵubair, Th. Fl.
Ibn Ḥaǵar, el-Iṣâbe, Th.
Ibn Ḫaldûn (selten), Th.
— Kremer, Ibn Ḫ., Th.
Ibn Ḫallikân, Th. Fl. (nach verschiedenen Ausgaben citirt.)
Ibn Ḥauḳal, Th. (selten.)
Ibn Hišâm, Th. Fl. Dozy*.
Ibn Ja'îš, Th. Fl.
Ibn Ḳutaiba, Adab el-kâtib, Th.
— Kitâb eš-ši'r, Th.
Ibn Mâlik, Alfîja, Th. Fl.
— Lâmijat el-af'âl, Th. Fl.
Ibn Manẓûr, Lisân el-'arab, (selten), Th.
Ibn Mu'tazz, Th.
Ibn Zeidûn, Th. Fl.
Idrîsi, Th. Fl. (vgl. Dozy).
Imruulḳais, Th. (vgl. oben Nr. 28, 29) Fl., bes. auch ed. Slane (Dozy) und Naḥḥâs.
Ka'b u. Guidi, Ka'b, Th. (vgl. ob. Nr. 47).
Ḳâitbâ, Th.
Kalîla wa Dimna, Fl. Dozy.
el-Ḳazwînî, Th. Fl. Dozy*.
Ḳiṣṣet el-ḫaḍrâ, Th.
Ḳudâma, Th.
Ḳur'ân, Th. Fl.
Ḳuṭrub ed. Vilmar, Th. Fl.
Lebîd, Th. Fl.
el-Maḳdisi, Th.
el-Maḳḳari (selten), Fl. Dozy.
— Studien zu, Th. Fl. Dozy.
el-Maḳrîzi, Fl.
Marâṣid, Fl. (Th. selten). Dozy*.
el-Mas'ûdi (auch ed. Bul.), Th. Dozy*.
Meǵnûn, Th. (vgl. ob. Nr. 59, 60.)
el-Meidâni, Th. — Freytag, Proverbia, Th. Fl.
Mu'allaḳât, Th.
el-Mubarrad, el-Kâmil, Th. Fl. Dozy (?).
el-Mufaḍḍal, Amṯâl, Th.
— Mufaḍḍalijât, Th. (vgl. oben Nr. 3—7).
Muḥammed el-Ḳuraši, Ǵamharat el-'arab, Th. (vgl. oben Nr. 20).
Muḥammed ibn 'Omar et-Tûnisî, Th. Dozy.
Muḥibb ed-dîn, Šawâhid el-keššâf, Th.
el-Muḳaddasi, Th.
el-Murtaḍâ, Tâǵ el-'arûs, Th.
Muslim, Dîwân, Th. Fl. Dozy*.
el-Mutanabbi ed. Dieterici, Fl.; Cair. Ausgabe, Th.
Muwaffaḳijât, Th. (vgl. oben Nr. 83), Fl.
en-Nâbiġa, Th.
Nâṣîf, Nâr el-ḳirâ, Th.
Naṣreddîn (Ǵoḥa), Th.
en-Nawawî, Fl. Dozy*.
Nûr ed-dîn 'Ali, 'Inwân el-murḳiṣât, Th.

'Omar el-Baġdâdî, Ḫizânet el-adab Th.
'Omar ben Suleiman, Th.
Rašîd-ed-dîn, Th.
Rifâ'a, Riḥle, Th.
Sa'dî, Aphorismen, Fl.
Ṣâdiḳ Bei, Th.
Sîbûja, Th.
eš-Šahrastâni, Fl. Dozy*.
eš-Šerbînî, Hezz el-ḳuḥûf, Th.
es-Sujûṭi, Muzhir, Th. Fl.
— Waṣâil, Th. (vgl. oben Nr. 89).
et-Ṯa'âlibi, Der vertraute Gefährte, Th.
— Fiḳh el-luġa, Th. Fl.
— Ḳiṣaṣ el-anbijâ, Th.
et-Ṯa'âlibi, Laṭâif, Th. Fl. Dozy.
eṭ-Ṭabarî (passim), Th. Fl.
eṭ-Ṭanṭâwi, Th. Fl.
Ṭarafa, Th.
et-Tirmiḏi, Šamâil, Fl.
'Urwa, Th.
el-Wâḳidî, Fl.
el-Waššâ, Kitâb el-Muwašša, Th.
Šêḫ Zâde, Fl.
ez-Zamaḫšari, Asâs el-balâġa, Th.
— goldene Halsbänder, Th. Fl.
— el-Keššâf, Th. Fl.
— Mufaṣṣal, Th. Fl. Dozy.
— Muḳaddima, Fl.
Zuhair, Th. (vgl. auch oben Nr. 46), Fl.

b. Europäische Schriftsteller und Sammelwerke.

Actes du congrès etc. Th.
Alberi, Relazione, Th.
Amari, Biblioteca ar. sicula, Fl. Dozy.
Anspach, el-Welîd, Th.
Archivio della Storia Siciliana, Th.
Arnold, Chrestomathie, Th.
Aumer, Katalog, Th.
Bädeker, Syrien, Th.
— Aegypten, Th.
Berggren, Guide, Th. (selten), Dozy*.
— Reise, Th.
Bled de Braine, Th.
Bocthor, Th. Dozy.
Bombay Selections, Th.
Brehm, Habesch, Th.
— Reise, Th.
Bresnier, Th.
Brugsch, Persien, Th.
Burckhardt, Travels in Arabia, Th. Dozy.
— Sprichwörter, Th. Dozy.
— Syrien, Th. Dozy.
Burton, Pilgrimage, Th. Dozy.
— Unexplored Syria (Sprichw.), Th.
Caussin de Perceval, Gr., Th.
Chwolson, Die Sabier, Fl.
Cuche (und Bélot, Farâid), Fl.
Curzon, Th.
Delaporte, Th. Dozy*.
Derenbourg, Catalogue de l'Escurial I, Th.
Description de l'Egypte, Th. Dozy.
Désor, Aegypten, Th.
Dieterici, Reisebilder, Th.
— Seifuddaula, Th.
— Thier und Mensch, Th.
Dombay, Th. Dozy.
Dorn, Moh. Quellen, Fl.
Doughty (nach Globus), Th.
Dozy, Almohaden, Fl.
— Calendrier de Cordoue, Fl. Dozy.
— Israeliten, Th.
— Recherches, Th. Dozy.
— Vêtements, Th. Dozy.
— et Engelmann, Glossaire, Th. Dozy.
Ebers, Durch Gosen, Th.
Fallmerayer, Fragmente, Th.
Fleischer, Beiträge, Th. Dozy.
— Catalogus, Th. Fl.
— Glossae Habichtianae, Th. Dozy.
Flügel, Katalog, Th.
Forskål, Plantae, Animalia, Th.

Frähn, moh. Antiq., Th.
— Ibn el-Wardi, Th.
Fränkel, Mehrlaut. Bildungen, Th.
Freytag, Chrestomathia, Th. Dozy.
Gies, Verskunst, Th.
Gildemeister, De rebus indicis, Th.
— Arab. Inschriften auf Elfenbeinbüchsen, Th.
de Goeje, Omar, Th. Fl.
— Mémoire, Th.
Gorguos, Th.
Guidi, Cataloghi, Th.
— Della Sede, Th.
Grangeret, Chrestomathie, Th.
Guyard, Un grand maître, Th.
Haneberg, Pseudo-Wakidi, Th.
Hochheim, Karhi, Kafi, Th.
Hoest, Nachrichten, Th. Dozy.
Huber, Meisir, Th.
Humbert, Guide, Th.
Hyde, Nerdiland (?), Th.
Ideler, Th.
Journal of Philology (IX), Th.
Kosegarten, Chrestomathie, Fl. Dozy.
— Triga, Th.
Kremer, Aegypten, Th.
— Damascus, Th.
— Mittelsyrien, Th.
Klunzinger, Oberägypten, Th.
Krehl, Religion der vorisl. Araber, Th.
de Lagarde, Symmicta, Th.
Lagus, Lärokurs, Fl.
Landberg, Primeurs, Th.
— Katalog, Th.
Lane, Manners and Customs, Th. Dozy.
Langlois, Cartulaire, Th.
Lerchundi-Simonet, Chrestomatia, Fl.
Lepsius, Briefe, Th.
Levy, Chaldäisches Wörterbuch, Fl.
Literatur-Blatt f. orient. Philologie, Th.
Loth, Catalogue, Th.
Maggil, Reise nach Tunis, Th.
Mallouf, Th.
Maltzan, Drei Jahre im Nordw. von Afrika, Th.
— Mekka, Th.
— Tunis, Th. Dozy.
Martin, Dialogues, Th. Dozy*.
Meninski, Fl.
Meyer, Reisehandbuch, Th.
Minutoli, Th.
Morgenländische Forschungen, Th. Fl. Dozy*.
Müller, D. H., Burgen und Schlösser, Th. Fl.
Müller, J., Granada, Th. Dozy.
Müller, A., Sendschreiben an de Goeje, Th.
Nachtigal, Th.
Niebuhr, Th. Dozy.
Nöldeke, Artachschir, Th.
— Beiträge, Th.
— Mäusekönig, Th.
— Sassaniden, Th.
Nolden, Th.
Palgrave, Th. Dozy.
Perron, Les femmes arabes, Th.
Pertsch, Catalog, Th.
Petermann, Reisen Th. Fl.
Polak, Persien, Th. Fl.
Porter, Five years, Th.
Prym, De enunt. relativis, Th.
Quatremère, Mamlouks, Th. Dozy.
Rauwolf, Th. Dozy.
Robertson Smith, Reise, Th.
Robinson, Palästina, Th. Fl.
Rödiger, De nom. verborum, Th. Fl.
Rohlfs, Quer durch Afrika, Th.
— Kufra, Th.
— Marokko, Th. Dozy.
Rosen, Kataloge, Th.
Rüppell, Th. Dozy.
Russell, Aleppo, Th.
Sachau, Muh. Recht, Th.
de Sacy, Chrestomathie und Anthologie, Th. Dozy*.
Sandreczki, Reise, Th.
Savary, Th.

Seetzen, Reise, Th. Fl. Dozy.*
Schläfli, Reise, Th.
Scholz, Reise, Th.
Shaw, Th. Dozy.
Simonet, Description de la Granade, Fl.
Socin, Sprichwörter und Redensarten, Th.
— Die neuaramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, Th.
Spiegel, Eran, Th.
Sprenger, Muhammad, Th.
— Reiserouten, Th.
Syrien, das heutige, Th.
Tuch, el-Ḫijâri, Th.
Vambéry, Skizzen, Th.
Van den Berg, Haḍramaut, Th.
Van de Velde, Reise, Th.
Vansleb, Th. Dozy.
Vivien de St. Martin, Le Nord de l'Afrique, Th.
Wallin (in J. R. G. S. 20 und 24), Th.
Wahrmund, Grammatik, Th.
Wellsted, Th.
Wetzstein (zu) Delitzsch, Hohes Lied, Th.
— — Jesaia, Th.
— — Job, Th.
— — Psalmen, Th.
— Hauran, Th.
— Inschriften, Th.
— Katalog von Tübingen, Th.
— Z. f. Erdkunde 18, Th.
— Z. f. Ethnogr. 5, Th.
Wolff, Dragoman, Th.
Wright, Opuscula, Th. Dozy.
— Reading Book, Fl.
Wüstenfeld, Zubeir, Th.
Zeitschrift der DMG., Th. Fl. Dozy*.
Zeitschrift des DPV., Th.
Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, Th. (selten).
Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenl., Th. Dozy.

Die Sammlungen persischer und türkischer Wörter sind bei Thorbecke im Vergleich zu den arabischen von geringem Umfange und von weniger Belang; sie füllen bloss einen Zettelkasten. Türkische und persische Vokabeln sind theilweise aus oben bereits genannten Werken ausgezogen; sonst sind noch folgende namhaft zu machen:

Dieterici, Chrestomathie, Th.
Miftâḥ el-ǵamâl, Th.
Mirchond, Seldschuken, Th.
Ouseley, Pers. Misc., Th.
Quarante Vizirs, Th.
Šahnâme, Th.
Spiegel, Einleitung, Th.
Redhouse, Th.
Türkische Gespräche, Th.
Schlechta, Sprüche, Th.
Zenker, Kasembeg, Th.

Ueber die im Vorstehenden verzeichneten Materialien Thorbeckes verfügt je nach den Umständen der geschäftsleitende Vorstand der DMG. im Einverständnisse mit Frau Professor Thorbecke. Im Allgemeinen wird jedem competenten Fachgenossen auf seinen Wunsch in der für jeden Fall zwischen ihm und der Bibliothek der DMG. zu vereinbarenden Weise zur Benutzung übersandt werden, was oben verzeichnet ist. Ausgenommen sind Nr. 46, 47, sowie die lexikalischen Sammlungen C 5, 6 und die Zettelsammlungen C 4, die naturgemäss eine Versendung nicht zulassen; ihre Benutzung ist aber nach dem Ermessen des Vorstandes auf der Bibliothek in Halle gestattet, und die sachverständigen Vorstandsmitglieder

am Orte werden stets bereit sein, auf auswärtige Anfragen die Zettel einzusehen. Aehnlich muss mit dem Freytag verfahren werden; vgl. S. 484. Für alles Übrige gelten nur folgende Einschränkungen:

1) Jeder Benutzer verpflichtet sich mittels eines vorher einzusendenden Reverses, die ihm anvertrauten Stücke mit der grössten Sorgfalt zu bewahren und vor Beschädigungen zu hüten, sie auf Verlangen der Bibliothek in jedem Falle sofort unter derselben Werthversicherung, wie sie ihm zugekommen sind, durch die Post zurückzuschicken, und bei jeder Publikation, welche er mit ihrer direkten oder indirekten Hilfe veranstaltet, vorwortlich genau die Art und das Mass der vorgenommenen Benutzung zu veröffentlichen;

2) Der geschäftsleitende Vorstand der DMG. ist berechtigt, in einem gegebenen Falle die Zusendung eines gewünschten Stückes im Einvernehmen mit Frau Professor Thorbecke oder deren Rechtsnachfolgern ohne Angabe von Gründen abzulehnen.

Zur Motivierung dieser Bestimmungen muss es genügen anzudeuten, dass sie auf Grund von Wünschen der Berechtigten festgesetzt sind. Sie werden nach billigen Grundsätzen in einem Sinne gehandhabt werden, welcher die Pietät gegen die Denkweise des verstorbenen Gelehrten mit dem Streben vereinigt, seine Lebensarbeit im weitesten Sinne der Wissenschaft und ihren Dienern nutzbar zu machen.

Nachtrag.

Bei der fortgesetzten Durchsicht der Drucke in Thorbecke's Bibliothek haben sich noch folgende beiden Nummern vorgefunden, die an dieser Stelle nicht fehlen dürfen:

9b) Mo'allaqât ed. Arnold, mit zahlreichen Citaten und Varianten aus Hss. und Schriftstellern. Beiliegend (S. 120) 2 Blätter mit Lesarten zu 'Amr aus der Ǵamharat el-'Arab nach den Hss. von London, Leiden und Oxford, und (S. 144) 3 Bl. mit Lesarten aus Cod. Goth. 2191 Pertsch und Notizen aus Menil, sowie ein Brief Fleischers. — Ms. Thorb. B. 33.

16b) Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, mit verschiedenartigen Bemerkungen, insbesondere Citaten und Varianten zu den Versen: sehr zahlreiche zu Mâlik und Mutammim S. 87 ff., nebst 3 Blättern mit Notizen über diese Dichter. — Ms. Th. B. 34.

Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, Dr. med. Leo Simon, Rabbiner von Mainz.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Als der Frankfurter Buchdrucker Balthasar Christoph Wust im Jahre 1677 den Entschluss fasste, der Seltenheit und dem unerschwinglich gewordenen Preise hebräischer Bibelexemplare in Deutschland ein Ende zu machen und durch eine neue correcte und billige Ausgabe dem Studium des Alten Testamentes in der Ursprache wieder aufzuhelfen, da rechnete er neben dem eigentlichen wissenschaftlichen Haupte der Unternehmung, David Clodius, in erster Reihe auf die Sachkunde und Zuverlässigkeit des jüdischen Correctors, den es ihm heranzuziehen gelungen war, des Frankfurter Doktors der Medicin, Leo Simon. Clodius, geboren in Hamburg am 14. Mai 1644, seit 1671 Professor der morgenländischen Sprachen und seit 1676 auch ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität Giessen, hatte die Einrichtung und Fertigstellung des Manuscriptes für den Druck übernommen. Für die erste Correctur ward Johann Conrad Ludovici aus Erfurt ausersehen, die zweite sollte Leo Simon lesen, der auch in allen zweifelhaften Fällen die Entscheidung zu treffen hatte, wenn man sich nicht an Clodius selber wandte. Als Grundlage der neuen Ausgabe galt die letzte Leusden'sche Textesrecension, deren Variantensammlung und massoretische Glossen, da hier den Innenrand der Seiten knappe lateinische Inhaltsangaben in Anspruch nahmen, getheilt werden mussten; auf die unter dem Texte angebrachten Bemerkungen weist ein Ringelchen, auf die an den Schluss des Ganzen gestellten grösseren Glossen ein Sternchen über dem in Frage kommenden Texteswort. Da trotz der doppelten Controle Fehler stehen geblieben waren, versah Dr. Leo die Ausgabe am Schlusse mit einem sorgfältigen Druckfehlerverzeichniss. Wie er in seiner hebräischen Vorrede sagt, hatte er auch auf die Durchsicht der lateinischen Inhaltsangaben am Rande ein besonderes Augenmerk gerichtet. Es war also ein des Lateinischen nicht minder als des Hebräischen kundiger Mann, der da zum Corrector bestellt worden war. Aber Clodius rühmt in seinem Vorworte uns noch

mehr von ihm, als wir aus seiner Leistung entnehmen könnten. Post, so äussert er, Exemplar primo revisum missum est Viro Clarissimo atque Experientissimo Dn. Leoni Hebraeo Medicinae Doctori, & Linguarum variarum Calentissimo, utique homini supra gentis morem humano & docto, qui secundo correxit. Wer war der Mann, der solchen Lobes sich würdig machte und neben einer für seine Zeit und Umgebung bemerkenswerthen Vertrautheit mit der Massora und der hebräischen Grammatik auch die Kenntniss des Lateinischen und fremder Sprachen sich angeeignet und mit dem Lorbeer eines Doktors der Medicin sich geschmückt hatte?

Noch bewahrt die Universität Padua in ihrem Archive den Band, der die laureati der Medicin von 1672—77 verzeichnet und auf Fol. 56 den Vermerk trägt: Dr. Leo filius Simonis hebreus francofurtensis omnibus votis in utraque facultate insignitus fuit a d°. Jacobo Cadenato in utraque facultate anno 1674 die 14. Juni hora 11. Leo, d. i. Löw oder Jehuda Loeb, der Sohn des Frankfurter Juden Simon, hatte also auch nach Padua seine Schritte lenken müssen, wohin seine Glaubensgenossen aus allen Ländern pilgerten, weil es, von Leyden abgesehen, fast die einzige Universität war, die einem der Ausbildung in der Medicin beflissenen Juden ihre Pforten öffnete. Erst 3 Jahre später wurden wohl zum ersten Male in deutschen Landen, aber auf besonderes Geheiss des grossen Kurfürsten am 17. Juni 1678 Gabriel b. Mose aus Brody im heutigen Galizien und Tobia b. Mose der Franzose, aus Metz, in die Matrikel der medicinischen Fakultät von Frankfurt an der Oder [1]) eingeschrieben. Dr. Leo war somit kaum noch ein Jahr aus Italien mit dem Doktordiplome von Padua zurückgekehrt, als er mit Clodius zur Arbeit an der neuen Bibelausgabe sich verband. Seine Praxis scheint ihm zu solcher Beschäftigung Zeit genug gelassen zu haben. War er auch von Geburt ein Frankfurter, so werden seiner Anstellung als Arzt sich dennoch allerhand Schwierigkeiten entgegengestellt haben. Es war an jüdischen Aerzten in Frankfurt kein Mangel und da der Rath höchstens vier zu gleicher Zeit der jüdischen Gemeinde gestattete [2]), so war für einen jungen Arzt, zumal auch die jüdischen Aerzte eine Art von Dynastieen in ihren Familien errichteten, auf eine amtliche Anstellung nicht leicht zu rechnen.

Wir sehen daher Dr. Leo im Jahre 1687 einem Rufe der Gemeinde Mainz folgen, die ihn zu ihrem Rabbiner erkor. Schon im darauffolgenden Jahre wird hier von Simon Akiba Bär, dem Sohne Josef R. Henochs seine Approbation verlangt [3]). Von frühester Jugend an dem Talmudstudium gewidmet, hatte er die rabbinische

1) Kaufmann in Revue des études juives XVIII, 294.

2) Kracauer in Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland III, 156; Horovitz, Jüdische Aerzte in Frankfurt a. M. 32 f.

3) עבודת בורא s. Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien 202 ff.

Litteratur auch später so wenig vernachlässigt, dass es ihm ein Leichtes war, von der ärztlichen Praxis zur Führung eines Rabbinates überzugehen. Er hatte damit gleichsam ein italienisches Vorbild auf deutschen Boden verpflanzt. Wie er in seinen Universitätsjahren zu Padua Isaac Vita Cantarini [1]) das rabbinische Lehramt der Gemeinde bekleiden und in Stadt und Land als weithin gefeierten Arzt wirken sah, so sollte er fortan in seiner Person den in Deutschland bisher kaum noch vereinigten Doppelberuf erfüllen. Er hatte übrigens bereits in Frankfurt am Main nach seiner Verheirathung mit Rechlin, der Tochter Abraham Oettingen's [2]), als Beisitzer dem Rabbinate angehört und Gelegenheit gehabt, seinen Ruf auf dem Gebiete der rabbinischen Gelehrsamkeit zu begründen und zu verbreiten. Glückliche Kuren und die unentgeltliche Uebung seiner ärztlichen Kunst, die er auch als Rabbiner von Mainz und des dazu gehörigen sog. oberen und unteren Kreises fortsetzte, machten ihm auch als Arzt einen gefeierten Namen weit über seine Stadt hinaus. Für die Judenschaft des Ober- und Untererzstifts wie der Gemeinde Mainz war es von nicht geringer Bedeutung, dass zur Führung ihres Rabbinates ein welt- und sprachenkundiger Mann berufen wurde, der ihre Sache vor den Behörden vertreten und das Wort, wenn es galt, vor Fürstenthronen erheben konnte. Der Kurfürst Anselm Franz aus der Familie der von Ingelheim, unter dessen Regierung Rabbiner Jehuda b. Simeon, unser Dr. med. et phil. Leo Simon, sein Amt antrat, hatte in einem Rescripte vom 8. Juni 1683 ausdrücklich dem Rabbiner von Mainz Civilgerichtsbarkeit in jüdischen Streitsachen verliehen und Amtshülfe zugesichert, jedoch die Bedingung daran geknüpft, dass über die Urtheile ein Verzeichniss in deutscher Sprache geführt und die Hälfte der Strafgelder an die Kammer abgeführt werden solle [3]). Die für jeden neugewählten Rabbiner erforderliche besondere kurfürstliche Bestätigung wird daher für einen auch durch profane Bildung ausgezeichneten Mann wie Dr. Leo leicht zu erreichen gewesen sein. Bei Huldigungsanlässen und anderen öffentlichen Feierlichkeiten werden die Sprachkenntnisse des neuen Rabbiners der Gemeinde nicht wenig zu Statten gekommen sein. So war wohl er der Urheber der hebräischen und lateinischen Glückwunschadresse, die, auf die beiden Seiten einer viereckigen silbernen Platte eingravirt, dem Kurfürsten Lothar Franz aus der Familie der von Schönborn von der Judenschaft dargebracht wurde [4]), als er am 30. April 1695 die Regierung antrat. Dr. Leo hatte aber auch das Glück, während seiner ganzen Amtsdauer die Behörden wie den regierenden Fürsten selber seiner Gemeinde mit Wohlwollen und selbst liebevoller Fürsorge begegnen zu sehen. Selbst eine den

1) Dr. Marco Osimo, Narrazione della strage .. d'Asolo 72.

2) Horovitz, Frankfurter Rabbinen II, 104; Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 23 n. 1.

3) Schaab, Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz 255 ff.

4) Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten IV, 3. Cont., 148 f.

Rabbiner persönlich unangenehm berührende kurfürstliche Verordnung vom 19. Mai 1711 ist nur vom Interesse des Schutzes der Gemeindeautorität eingegeben; es wird ihm nämlich darin aufgetragen, in Erbschafts- und Theilungssachen Nichts ohne Wissen und Willen der Gemeindevorsteher vorzunehmen [1]). Sonst ist aus dem Verkehr Dr. Leo's mit den Behörden bisher nur ein vom 23. Januar 1709 datirtes und Löw Simon unterzeichnetes Zeugniss zu Tage gekommen, das die Praxis des zur Vollstreckung civilrechtlicher Urtheile gehandhabten Bannes in Kürze darlegt [2]).

Um so reicher sind die Einsichten, die uns Dr. Leo selber durch seine wissenschaftlichen Leistungen in seine geräuschlose Thätigkeit, in die Bildung und Neigung seines Geistes eröffnet hat. Obwohl talmudisch geschult und durchaus ebenbürtig, widmet er doch nicht der Vermehrung dieses Schriftthums seinen Fleiss und seine Musse; es reizt ihn nicht, nach dem Geschmacke der Zeit mit scharfsinnigen Novellen zu einem Tractate des babylonischen Talmuds oder sonst mit Glossen zu einem Buche der rabbinischen Litteratur aufzutreten oder durch Herausgabe von Responsen zu glänzen, die er auf rabbinische Anfragen ergehen zu lassen vielfach Gelegenheit hatte. Ein stiller und eifriger Pfleger des Talmuds, an den schon sein Lehramt ihn unauflöslich geknüpft hielt, hatte er für seine eigenen Hervorbringungen doch ein anderes Gebiet sich ersehen, das er in seiner Zeit und vorzüglich in seiner Heimath vernachlässigt sah und das ihm zugleich Nahrung für das in ihm durch seine Profanstudien erwachte wissenschaftliche Bedürfniss verhiess und spendete, die philosophische Litteratur seiner Glaubensbrüder mit ihren natürlichen Quellen, der Schriftauslegung und der Agada. Sein Vorbild in dieser Richtung mag früh bereits der durch eine glänzende Vereinigung jüdischer Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Kenntnisse zu ausserordentlichem Ruhme gelangte, am 5. August 1620 verstorbene R. Menachem Asarja aus Fano [3]) in Reggio gewesen sein, der sich den messianischen Namen Immanuel beilegte, mit dem er auch zuweilen bezeichnet wird. Trotz hellen Kopfes und tief eindringender Bekanntschaft mit nüchterner, lichter Wissenschaft war dieser seltene Mann so glühend für die Kabbala begeistert, dass er kein Opfer scheute, sich in den Besitz ihrer Quellenschriften zu setzen. Wie wir in dem Briefe Salomo Schlimels aus Dresdnitz in Mähren an Isachar Bär Kremnitz aus dem Jahre 1606 lesen [4]), zahlte R. Menachem Asarja tausend Goldzechinen an die Wittwe R. Mose Corduero's in Safed im h. Lande

[1]) Schaab a. a. O. 279 f.

[2]) Ib. 274 f. Seine Unterschrift fand ich auf einer Zeugenaussage im Archive der isr. Gemeinde Worms.

[3]) Zunz, Monatstage 45; Neubauer, Catalogue of the hebrew manuscripts in the Bodleian library cod. 988; David Conforte f. 42b.

[4]) מצרף לחכמה (Basel 1629) f. 42a; Asulai שם הגדולים ed. Ben-Jacob I. p כ״ד. Vgl. auch über seine Bibliothek קבץ על יד IV, 42.

und noch andere Spenden an die Vermittler für die Erlaubniss, von den Schriften des heimgegangenen Kabbalisten eine Copie nehmen zu dürfen, deren neunzehn Bände heute noch in der k. Bibliothek zu Modena [1]) erhalten sind. Vorzüglich war es ein Werk dieses Adepten von Corduero's Kabbala, das ganz ausnehmende Verbreitung erfuhr, obwohl oder weil es wenig verstanden wurde, das unter dem Namen der „zehn Abhandlungen" [2]) geht, aber niemals so viele im Druck beisammen gesehen hat. Die einzelnen Abhandlungen cursirten in Abschriften und fanden besonders in Polen Bewunderer und Erklärer. In Frankfurt am Main kam noch ein äusserer Umstand hinzu, das beliebte Buch noch mehr zu verbreiten. Mose b. Salomo, ein Frankfurter, der sich in Zolkiew niedergelassen, hatte drei dieser Abhandlungen mit einem Commentar, in dem er die Erklärungen des Kabbalisten Jehuda Loeb b. Mose Ahron Samuel benutzte, in die Heimath mitgebracht und 1649 mit den Approbationen der freudig zustimmenden Frankfurter Gelehrten in Amsterdam erscheinen lassen [3]). 1678 erschien das Buch, ein Zeugniss seiner Verbreitung, in Frankfurt selbst in zweiter Auflage. Aber das Verständniss seiner Gedanken wurde weder durch die Erklärer, die es missverstanden, noch durch die Prediger, die mit herausgerissenen und unverstandenen Sätzen flunkerten, wahrhaft gefördert. Vor Allem waren die eigentlich wissenschaftlichen, wie z. B. die astronomischen, die medicinischen und selbst die grammatischen Bemerkungen des Autors unberührt geblieben, weil den Erklärern jedes Verständniss dafür abging [4]). Aber selbst vom Standpunkte der Kabbala war das Werk verkannt worden, da es nicht Isak Lurja's, sondern Mose Corduero's System war, von dem Immanuel ausging. Hier gedachte nun unser Dr. Leo einzusetzen und des ihm so congenialen Buches sich rechtschaffen anzunehmen. Er sah, wie der Kabbalist R. Löb in seinem handschriftlich verbreiteten Commentare, von dem ihm der Frankfurter Rabbinatsassessor Joël Engers einen Abschnitt gebracht hatte [5]), die Gedanken Lurja's dem wehrlosen Texte Menachem Asarja's unterlegte und Geheimnisse suchte, wo der Sinn eben und offen war. So entschloss er sich denn, zu fünf Abschnitten des Werkes einen Commentar herauszugeben, mit dem irreführenden Titel der zehn Abschnitte ein Ende zu machen und den Text unter dem Namen: „Lautere Reden", die Erklärungen aber als: „Hand Jehuda's" zu bezeichnen [6]). Selbstbewusst und den Werth

1) Jona, Catalog der ebr. HSS. der k. Bibl. in Modena übersetzt von Grünwald p. 16 ff.

2) Benjacob, Thesaurus librorum hebraicorum 152.

3) Horovitz a. a. O. II, 45 f.

4) יד יהודה Vorwort: ובענינים שנוגע הרב בחכמות הפילוסופי' והתכונה ושבעיות אשר כמו זה התשבונה לחכמי האצטגני' לפי דעתם לעורים בהן הרחבתי הדבור למען ידעו ויבינו את כל הנוכחת.

5) Ib. Vgl. Horovitz a. a. O. II, 87, 90.

6) אמרות טהורות '' עם פירוש '' יד יהודה.

seiner Arbeit kennend, begnügt er sich allein mit der Approbation des gefeierten Rabbiners von Frankfurt, Josef Samuel b. Zebi aus Krakau, der auf die wissenschaftliche Bildung Dr. Leo's als auf eine allbekannte Thatsache hinweist. Noch wissen wir durch den Neffen von Leo's Gattin, Jehuda Loeb b. Josbel Wetzlar, dass die Gattin des Autors ihrer Werthgegenstände sich entäusserte, um die sehr bedeutenden Druckkosten des Werkes zu beschaffen [1]. Da der Rath in Frankfurt Juden die Errichtung von Druckereien untersagte [2], so brachten Christen die hebräische Typographie in Blüthe. Wieder war es ein Wust, Johannes, aus dessen Officin Dr. Leo's Buch in vortrefflicher Ausstattung, mit einer herrlichen, besonders geschnittenen Titelverzierung geschmückt, auf der sogar Engel, die den Titelschild halten, nicht fehlen, im Jahre 1698 hervorging. Der erste, 143 Blätter umfassende Abschnitt bildet gleichsam ein Buch für sich: die übrigen vier Abschnitte erscheinen daher wie ein zweiter Theil mit besonderer Foliirung (98).

Es giebt in der an Commentaren so reichen jüdischen Litteratur nur wenige, die dieser Leistung des Rabbiners von Mainz an die Seite gesetzt zu werden verdienen. Mit einer den gesammten Stoff meisternden Gelehrsamkeit erräth und verräth er die Quellen seines Autors und seiner leisesten Anspielungen, ob sie im Talmud und Midrasch oder in der Kabbala und Exegese zu finden sind. Liebevoll in seinen Text sich vertiefend, den Zusammenhang darzulegen stets bemüht, liefert er einen Mustercommentar an wissenschaftlicher Sachlichkeit, eine unentbehrliche, immer aufschlussgebende Einführung in das Verständniss seines Meisters, ein deutsches Gegenbild Juda Moscato's, des Kusarierklärers, ohne dessen Redseligkeit und musivische Sprachkünstelei. Es wird in Deutschland damals kaum Jemand gegeben haben, der in der Handhabung des hebräischen Ausdrucks für die verschiedensten wissenschaftlichen Materien an Reinheit, Schlichtheit und Leichtigkeit des Ausdrucks mit R. Jehuda Loeb b. Simeon zu wetteifern hätte wagen dürfen.

Es ist der graduirte Doktor der Philosophie und Medicin, der in dieser Erklärung das Wort führt. Er hat I, 38b seinen Seneca zur Hand, wenn es den in Gen. 2. 17 entdeckten Gedanken von dem Leben als einem allmählichen Hinsterben und dem Tode als dem Ende unseres Sterbens zu belegen gilt, wie er II, 44a den Aristoteles heranzieht, um seine drei Prinzipien der Natur zu entwickeln. Er spricht II, 92d als Fachmann über die Vorgänge bei der Verdauung und erweist sich auch sonst naturwissenschaftlich gebildet, wenn er z. B. II, 82c auf die Kugelgestalt der Erde zu reden kommt, für die er sich auf die Antipoden, die Entdeckung Amerika's und auf die auf allen Märkten, wie er sagt, ausgebotenen Globen beruft. Er weiss II, 81c, dass das hebräische Wort אבק

1) קול יהודה Vorwort.
2) Schudt a. a. O. IV, 1, 28.

aus dem Arabischen stammt und dass Horizont ein griechisches und lateinisches Wort ist. Selbst geschichtliche Realien entgehen, wie II, 40c die Bemerkung über Babel zeigt, seiner Aufmerksamkeit nicht. Alle wissenschaftlichen Werke in hebräischer Sprache sind ihm gegenwärtig. Er polemisirt gegen Asarja de Rossi, den Schöpfer der historischen Kritik unter den Juden, II, 82b, 88b wie gegen Manasse b. Israel II, 69a.

Einmal nur lässt er vom Eifer sich fortreissen, einen Blick auf seine Zeit zu werfen und zornigen Tadel gegen die Unsitten seiner Umgebung zu äussern, das ist da, wo es II, 22d die Heiligkeit und Sprachreinheit des hebräischen Gebetes gilt, die er dadurch besonders gefährdet sieht, dass die Gemeinden bei der Wahl des Vorbeters mehr seine Stimmmittel und gesanglichen Fähigkeiten als seine Kenntniss der hebräischen Sprache und Grammatik im Auge haben.

Was wir so an seiner litterarischen Richtung wahrnehmen, dass seine Profanstudien seiner Glaubensgelehrsamkeit nur die Wissenschaftlichkeit, seinem Vortrage Licht, seiner Methode Zucht verliehen, aber die eifrige Hingebung an das nationale Schriftthum nicht verkümmerten, dasselbe können wir auch noch an seiner religionsgesetzlichen Haltung wahrnehmen; auch hier geht der Arzt mit dem Rabbiner, mit dem Bekenner der Philosoph; die Achtung vor der Wissenschaft streitet nicht mit der Treue gegen das Glaubensgesetz. Als im Frühling des Jahres 1710 der Rabbiner von Coblenz, der nachmals nach Frankfurt a. M. berufene hochgefeierte Jacob Cohen Popers, in einer Frage, die gleich sehr die medicinische Wissenschaft wie die rabbinische Praxis berührte, die Autorität R. Jehuda Loebs anrief[1]), der den Arzt und den Rabbiner in Einer Person vereinigte, da besann er sich keinen Augenblick, kraft seiner Wissenschaft nicht minder als auf talmudischer Grundlage der Medicin das Recht der Entscheidung in solchen Fällen abzusprechen. Es focht ihn wenig an, dass bereits ein anderer Arzt unbedenklich eine abweichende erleichternde Ansicht ausgesprochen hatte. In Coblenz selber hatte nämlich bereits der Arzt Simeon b. Joseph Salomo, der Sprosse einer Dynastie von Aerzten[2]), eines der angesehensten und meistverdienten

1) שב יעקב RGA. 41; vgl. Horovitz a. a. O. II, 83 f.

2) Das Memorbuch von Coblenz widmet Simeon das folgende Seelengedächtniss: יזכור אלהים את נשמת הקצין פ״ו [= פרנס ומנהיג] הר״ר שמעון רופא במוהר״ר יוסף שלמה רופא ז״ל כדאי הוא ר׳ שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק זה הלחץ שנלחצו עניי בני עמינו בתלאות חילאות גופם מזהב יהיב רפואות משקל לא שקיל מהם רק רפא ירפא חנם אתגבהי גברא ואתמהי קמיעותי׳ זה ארבעים שנה שהיה מנהיג המדינה הנהיג העם בדרך ישרה תפארת לעושיו ותפארת לו מן האדם יהי׳ אחד מן המנויים המיוחד בחברה קדישא של ג״ח ויאחד מן הראשונים לעסוק בג״ח עם המתים נוסף על הנ״ל שהי׳ המסבב בזריזות להוציא מחשבתו מן הכח אל הפועל טוב שנבנה הבית הכנסת פה קאבלענץ

Gemeindemitglieder und im Vorstande wirkend, den Spruch gefällt, dass die Frage vom ärztlichen Standpunkte unzweifelhaft in erlaubendem Sinne zu entscheiden sei. Da R. Jehuda Loeb dem ärztlichen Collegen, der sich bereits brieflich an ihn gewendet hatte, nicht antwortete [1]), so wiederholte jetzt der Rabbiner von Coblenz die Anfrage. Wo immer, so lautete ebenso klar als entschieden die Antwort, der Arzt sein Urtheil geschöpft habe, ob aus einer litterarischen Quelle oder aus eigener Erkenntniss, so komme ihm stets nur die Bedeutung einer Vermuthung zu, wie man es denn überhaupt lediglich mit solchen auf dem Gebiete der Medicin zu thun habe. Von den drei Kategorieen aller Urtheile, Nothwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit komme den ihrigen nur die letzte zu. Sie muss nicht blos die Erscheinungen, mit denen sie es zu thun hat, stets auf die verschiedensten Ursachen zurückführen, so dass ihre Aussprüche, selbst wenn sie die höchste Wahrscheinlichkeit für sich haben, doch stets nur als Möglichkeiten gelten können, vielmehr beruhen selbst ihre Principien und Grundlagen nicht wie bei anderen Wissenschaften auf stringenten Beweisen, sondern auf Voraussetzungen, die entweder von Hypothesen oder von Erfahrungssätzen hergenommen sind. Die Replik des Coblenzer Arztes, dass der Rabbiner von Mainz zu sehr dem Thorastudium hingegeben sei, um auf der Höhe der ärztlichen Wissenschaft sich zu erhalten, kann die Stärke dieser Argumentation nicht angreifen. Uebrigens schloss sich auch R. Jehuda Loeb aus talmudischen Erwägungen der ausgesprochenen Erlaubniss an, die neben R. Jacob Cohen durch Autoritäten wie R. Jehuda Maeler und R. Samuel Schotten unterstützt war.

Von dem Geschmacke seiner Umgebung abweichend, mit seinem Denken und Forschen abseits von der grossen Heerstrasse sich bewegend, hatte R. Jehuda Loeb im Stillen dem schon in seinem Commentare zu R. Menachem Asarja's Buche so heiss hervorbrechenden Wunsche nach Reinhaltung der Gebettexte näher zu treten angefangen und seine Erklärerthätigkeit einem Büchlein zugewendet, das trotz so vielfacher Bearbeitung, die es erfahren hatte, ihm noch immer der Erklärung bedürftig erschien, der Legende der Pesachabenda, der Haggada. Mit einer von aller Autoritätenscheu freien Selbstständigkeit weiss er in die unscheinbarste Wendung seiner Texte einen neuen ungeahnten und tiefen Sinn hineinzubringen, stets der Quelle seiner Stücke in der alten Litteratur bewusst und bedacht, Dank seiner ausserordentlichen Belesenheit im Sohar und in der

בעזרת השם ב"ה אחר כל השבח הזה צדיק באר"ץ ישלם שהוחלה
בתחלואי' רעים ויסורין קשים זמן רב ולא פג ריחו ולא נמר טעמו
קבל היסורי' באהבה עד שנצחו העליוני' וחזרה נשמתו למקום מחצבה
כגחלת קשורה בשלהבת בליל מש"ק שלמחרתו ה' טבת ה' מנ"ת הלקו
לפ"ק ונקבר בכבוד עשו לו בנותיו בבית עלמין פה קאבלענץ.

1) שב יעקב ib. f. 66b

kabbalistischen Litteratur von philosophischen und religiösen Gedanken überströmend und überall vom treffendsten und leichtesten Ausdruck bedient. Aber neben der dem Sinn der Tiefe, der verborgenen Bedeutung nachgehenden Auslegung offenbart er oft in dem Nachweise der Berechtigung auffälliger, scheinbar bodenloser talmudischer Deutungen aus dem Wortlaute der Schrift eine Nüchternheit und Feinspürigkeit, die seine Bemerkungen noch heute werthvoll und beachtenswerth macht.

Wenn hierbei schon öfter sein Sprachgefühl und seine Kenntniss der Grammatik hervortreten, so fand er zu deren Bethätigung bei der Erklärung des in der Haggada enthaltenen Tischgebetes ganz besondere Gelegenheit. Von der Beobachtung ausgehend, die sich ihm wohl schon bei seinem Aufenthalte in Italien aufgedrängt haben mochte, dass der Text der Haggada allen Riten gemeinsam sei, während die Gestalt des Tischgebetes bei Sefardim und Deutschen wie Polen wechsle, empfindet er es besonders schmerzlich, dass in diese verschiedenartigen Gestaltungen auch noch Fehler und Entstellungen eingedrungen sind, die er eben so sehr der Leichtfertigkeit der Abschreiber wie der Willkür unkundiger Erweiterer zur Last legt. Unabhängig von ihm hatte zu gleicher Zeit ein anderer Pfleger der hebräischen Grammatik in finsterer Zeit, Juda Liwa Oppenheim in Grossglogau[1]), dieses verwahrlosten Gebettextes sich angenommen, aber die Verbesserungen seines Mainzer Mitstrebenden sind kühner, eingreifender und heute noch dringend der Berücksichtigung werth[2]). R. Jehuda Loeb wusste, dass diese kleine Arbeit einen selbstständigen Werth besitze, und so gab er ihr, Prov. 11, 25 benützend, den geistvollen Titel: Seele des Gebetes[3]).

Im Jahre 1710 machte er den fertigen Commentar, dem er, leiblicher Nachkommen entbehrend, als seinem geistigen Erbe den Namen: Sprosse Juda's verlieh, seinem Neffen, dem Schwestersohne seiner trefflichen Gattin, Juda Löb b. Josbel Wetzlar, zum Geschenke. Dieser sollte ihn dereinst herausgeben und dabei der aufopfernden Liebe der Frau gedenken[4]), der Dr. Leo es verdankte, wenn er beruhigt auf die Stelle blicken konnte, die er durch die Drucklegung seines Jad Jehuda in der Litteratur unwidersprechlich sich erobert hatte. Er selber mochte bei seinem Leben nichts mehr der Oeffentlichkeit übergeben. Sprach er sich doch öfter mit Unwillen über

1) Kaufmann in Berliner-Hofmann's Magazin für die Wissenschaft des Judenthums XVII. (1890) p. 306 ff.

2) So ist nach seiner trefflichen und überzeugenden Darlegung die Leseart לֹא חָסַר לָנוּ וְאַל יֶחְסַר לָנוּ, die noch S. Bär עבודת ישראל p. 555 mit Scheingründen vertheidigt, gegen die richtige לֹא חָסַר ולא יֶחְסַר לנו aufzugeben.

3) נפש ברכה, in der Haggadaausgabe זרע יהודה (Offenbach 1721) mit besonderem Titel und einer Vorrede des Autors versehen.

4) Löb Wetzlar's Vorrede zu זרע יהודה.

das Anschwellen der Litteratur aus, in der besonders eine Gattung Predigten überwucherte, die durch ihre den Scharfsinn und Witz über die Wahrheit stellenden Deuteleien das nüchterne Schriftverständniss zu verdunkeln und auszulöschen drohten. Um so freudiger stimmte er daher zu, wenn er klassische Werke der älteren rabbinischen Litteratur in neuen Auflagen ans Licht treten sah. So stellt er, sonst kein Freund des in seiner Zeit üppig entfalteten Approbationswesens, willig sich an die Spitze, wo es gilt, R. Mose Isserls' Responsen, die 1711 in Hanau von Neuem herausgegeben wurden, das übliche rabbinische Verbot gegen Nachdruck mit auf den Weg zu geben. Am 14. Januar dieses Jahres war seine Heimathsgemeinde Frankfurt am Main ein Raub der Flammen geworden, grosse und erlesene Bücherbestände waren in Asche gesunken, so dass Werke selten wurden, die vordem in Aller Händen gewesen waren, und vollends diese Responsensammlung, die, vielbegehrt wie sie war, auch vorher schon zu den Seltenheiten gehörte, ganz aus dem Buchhandel verschwand. In seiner der neuen Ausgabe ertheilten Approbation von Dienstag dem 4. Nisan 1711 leiht er offen dem Gedanken Ausdruck, dass er nur von Neudrucken alter Werke Heil erwarte, damit die schlechten und verkehrten neueren Produkte nicht allein den Markt behaupten [1]).

Am Schlusse desselben Jahres fand er noch einmal Gelegenheit, von seiner den Approbationen abholden Praxis abzugehen und sogar einem neuen Buche unbedenklich seine Zustimmung zu leihen. Es war aber auch eine Arbeit nach seinem Sinne, tapfer und ohne Autoritätenglauben, dem ihm so verhassten Unwesen der fehlerhaften Gebettexte kühn und schonungslos zu Leibe gehend, des streitbaren und seine Zeit überragenden Grammatikers Salomo Salman Cohen aus Hanau „Pforten des Gebetes“ [2]). Mit hohem Lobe verkündet er denn in der im glücklichsten Makamenstyl gehaltenen Approbation das Verdienst der neuen Leistung, deren Erscheinen er selber, der Approbationenfeind, mit lauter Billigung begrüsse. Salomo Hanau hat die Ehre, die seinem Buche hier angethan wurde, zu würdigen gewusst. An der Spitze der Approbation, die unter den sieben der Arbeit vorgedruckten die Mitte einnimmt, nennt er R. Jehuda Loeb den grossen Rabbiner [3]), den vollkommenen Gelehrten, den göttlichen Philosophen und den naturforschenden Arzt.

1) Da das Buch nach dem Brande von Frankfurt gedruckt ist, so kann es nicht 1710, wie die Bibliographen, vom Titelblatt irregeführt, angeben, erschienen sein, vielmehr ist für בע"ת zu lesen: בע"ת, was Ende 1711 oder 1712 bedeutet. In der von Druckfehlern entstellten Approbation ist statt מיעשי תעתועים מזהמות: מיעשי. תעתועים' מזי המות und statt הנסכת zu lesen: הנסכה. [Vgl. jetzt Kaufmann, Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers 68 ff.]

2) שערי תפלה (Jessnitz 1725).

3) Zu beachten ist, dass er im Gegensatz zu den berühmteren Talmudmeistern nicht הגאון הגדול genannt wird.

Einen Blick in die ihre eigenen Bahnen wandelnde Thätigkeit R. Jehuda Loeb's eröffnet es uns auch, wenn wir vernehmen, dass er einen laufenden Commentar zu den Tractaten des babylonischen Talmuds über die Opferordnung im Heiligthum [1]) vollendete, also auch denjenigen Theilen des Talmud, die in den Schulen seiner Tage weniger Berücksichtigung fanden, seinen Fleiss zuwandte. Es war ihm noch vergönnt, diese Arbeit abzuschliessen, bevor er Dienstag Abend am 13. Tammus 1714 durch einen plötzlichen Tod seiner segensvollen Thätigkeit entrissen wurde.

Von den in seinem Nachlasse vorgefundenen Schriften ist Nichts zu Tage gekommen; der fertige talmudische Commentar, der in den Besitz seines Neffen Löb Wetzlar übergegangen ist und von ihm zur Herausgabe bestimmt worden war, ist ebensowenig gedruckt erschienen, wie die Responsensammlung, die sich ebenfalls geordnet vorgefunden zu haben scheint. Nur der Commentar zur Haggada ist 1721 in Offenbach, von Löb Wetzlar edirt und verlegt, in einer stattlichen Folioausgabe aus Licht getreten [2]). Dem Andenken R. Jehuda Loebs zu Ehren hat R. Jacob Cohen Popers, damals bereits Rabbiner von Frankfurt, von seinem Grundsatze, keine Approbation zu ertheilen, abgehen müssen.

Die Trauer um den seltenen Mann fand nicht nur in seiner Amtsgemeinde Mainz, die mit beredten Worten in ihrem Memorbuch sein Seelengedächtniss verewigen liess, sondern auch in seiner Heimath Frankfurt am Main [3]), in Bingen und in Coblenz unvergänglichen Ausdruck. Uebereinstimmend melden die Memorbücher der vier Gemeinden, wie in dem Heimgegangenen nicht nur ein angesehener Lehrer, ein gefeierter Prediger, ein berühmter Arzt, sondern der Anwalt und Wohlthäter seiner Gemeinde betrauert wurde. Wenn auch nicht Kinder um ihn weinten, so hinterliess er doch in seinem verwaisten Kreise Viele, denen er ein zweiter Vater gewesen war, da er sie aus Noth errettet, in sein Haus aufgenommen und gespeist hatte. Aber über all seine Verdienste stellt es die Mitwelt, was ihm Dank seinem persönlichen Einflusse vor Fürstenthronen für die Befreiung unglücklicher Verfolgter, für die Rettung seiner Gemeinschaft bei öffentlicher Gefahr zu leisten vergönnt war. Auf dem Friedhofe der jüdischen Gemeinde zu Mainz zeigt noch heute sein

---

1) יעוד פי' אחד הניח אחריו אדמו"ר הרב המחבר · אשר נקרא בשמו עבודת הקדש · כי כן נעשה על סדר קדשים (Löb Wetzlar's Vorwort zu זרע יהודה).

2) Das Dank der Vermittelung des Herrn Benjamin Prins in Frankfurt a. M. mir vorliegende Exemplar des überaus seltenen Buches stammt nach der Inschrift: זה הספר שייך להאלוף הקצין כש"ת כ' מעכלה בר יעקב שמש זצ"ל aus dem Nachlasse eines Sohnes des berühmten R. Jakob „zum schwarzen Hermann". Kaufmann, Samson Wertheimer p. 73 n. 1.

3) Horovitz, Frankfurter Rabbinen II, 101

Grabstein die Stelle an, wo nach stillem, aber segensvollem Erdenwallen der fromme und erleuchtete, im Leben und in der Wissenschaft Unvergängliches stiftende Rabbiner und Arzt R. Jehuda Loeb b. Simeon zu ewiger Ruhe eingethan ward [1]).

Budapest, 14. Dec. 1890.

---

1) Die mir durch Herrn Rabb. Dr. Bondi in Mainz mit dem Auszuge aus dem Memorbuche freundlichst vermittelte Abschrift lautet:

פ״ט

הרב הגאון הגדול ,רופא מומחה מהורר ר׳ יהודה ליב בר
ר׳שמעון זצקל ,המחבר של ספר יד יהודה לעשרה מאמרות רב דקק
מגנצא ,נפטר ביום ג״ ונקבר ביום ד״ י״ז תמוז תע״ד לפ״ק
נכתב בספר זכרונות דקהלתנו.

Der Grabstein ist 1863 erneut. Sein Seelengedächtniss im Memorbuche von Bingen lautet: י״א א״נ אדונינו מורינו ורבינו החסיד והמושלם בכל מעלות ומידות שמנו חז״ל לברכה, הגאון הגדול חד מתושבי ודיינא רב׳ ק״ק פראנקפורט דמיין, אבד רמ׳ אבי יתומים ודיין אלמנות ורופא מומחה בק״ק מגענצא בגליל עליון וגליל התחתון כמהורר יהודא ליב בן ר׳ שמעון זצל ישב על כס(ה)[א] ההוראה, שבע ועשרים שנה, והרביץ תורה בישראל, ונודע שמו בשערים, בחבורו ספר יד יהודא פי׳ על עשרה מאמרות זולת שאר ספרי קודש שות אשר עודנ(ו)[ה] כמוסים וחתומים באיצרותיו, גדל על שלחנו כמה וכמה יתומים מלחמו, נתן לדל ופזר נתן לאביונים, ידע לדבר בעטו עט סופר מה[י]ר, לפני יועציו שרים ומלכים, הציל בהשתדלתו כמה וכמה נפשות מישראל, לפני מלכים יתיצב נתן עצתו הרמה לאשר אליו ידרושו, ובעבור שנתנ(ו)[ה] אשתו החסידה הרבנית ב׳ זהו׳ לצדקה, בשכר זה ת״נ צבה עש צוצ שבגע אמן נפטר לעת נטו צללי ערב יו׳ ג׳ ונקבר יו׳ ד׳ (ד׳) [י״ז] תמוז תע״(ז)[ד]ל.

Im Memorbuche von Coblenz lautet der Nachruf Nr. 271: יא״נ הרב הגדול מוה״רר יהודה ליב בר שמעון אחד המיוחד מדייני מומחי׳ בק״ק ורנקפורט ונהג רבנות ז״ך שנה בק״ק מענץ לאב״ד אביר הרופאים איש אשר רוח אלדי׳ קדישין בי׳ בהכמה בתבונה ובדעת התורה נגלה ונסתר לא הניח דבר גדול ודבר קטן אשר לא הוציא באור שכלו בחכמת הקבלה ופלוסופיא האלדי וטבעיות ותכונה ובפרטות בגפ״ת ופיסקי׳ ראשוני׳ ואחרוני׳ ותרב חכמתו בפירוש נחמד ומספיק שעשה על המשה מאמרי׳ שחבר הגאון מהר״מ עזרי׳ קרא שמו בישראל יד יהודה ועוד הי׳ ידו נטוי׳ בחבורי ספרי׳ אחרי׳ אשר עדיין לא יצא מוניטיהון לאור הדפוס ובפתע פתאים נלקח ארון האלהי׳ נצחו עליוני׳ את התחתוני׳ שנסתלקה נשמתו למקום מחצבה וגם אשתו הרבנית נתנה עבורו שני זהו׳ לצדקה פה ק״ק קאבלענץ בשכר זה תנצב״ה עשצו״צ שבג״ע אמן.

נפטר ונקבר בק״ק מענץ י״ג ת״ם מ״ת [= תמוז] תע״ד לפ״ק

Anzeigen.

Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde. Von Dr. Julius Fürst, Rabbiner. Strassburg. Karl J. Trübner 1890 —1891. 216 S. 8°.

Die talmudische Lexikographie, in deren Kreis das vorliegende Werk gehört, hat in den letzten Jahrzehnten sowohl durch einzelne Forschungen, als durch zusammenfassende grosse Arbeiten bedeutende Förderung erfahren. Das grosse Wörterbuch Levy's ist seit zwei Jahren vollendet, Kohut's Aruch completum ist mit sechs Bänden bis zum Buchstaben ב gediehen, von Jastrow's Dictionary sind einige Hefte erschienen, und in zahlreichen Werken und Zeitschriften zerstreut hat sich ein ungemein reiches Material von Untersuchungen und Bemerkungen angehäuft, welche den Wortschatz der talmudisch-midraschischen Litteratur zum Gegenstande haben. Von jeher waren es die Lehnwörter innerhalb dieses Wortschatzes, welche am meisten die Sprachkenntnisse und den Scharfsinn der Erklärer in Anspruch genommen haben und unter den Lehnwörtern der genannten Litteratur stehen naturgemäss die aus dem Griechischen stammenden Ausdrücke ihrer Menge, wie ihrer Wichtigkeit nach in erster Reihe. Vor ihnen treten die persischen Wörter, welche in die Sprache des babylonischen Talmud, sowie die lateinischen Wörter, welche — fast stets durch griechische Vermittlung — in die Sprache der Juden Palästina's eindrangen, in den Hintergrund zurück. Die griechischen Lehnwörter im Neuhebräischen und Aramäischen, den beiden Idiomen, in denen die Werke des Talmud und Midrasch verfasst sind, können als die gewichtigsten Zeugen für den Einfluss dienen, welchen griechische Sprache und griechische Cultur auch auf jene Kreise des Judenthums geübt hat, in denen Griechisch eine fremde, ja zeitweise verpönte Sprache war. Eine systematische Behandlung dieser während einer langen Reihe von Jahrhunderten, von Alexander dem Grossen an bis tief in die byzantinische Kaiserzeit hinein, dem Griechischen entlehnten Ausdrücke als Zeugen und Denkmäler der Berührung zwischen jüdischer und griechischer (später griechisch-

römischer) Cultur und Weltanschauung wäre eine der interessantesten Aufgaben der jüdischen Alterthumsforschung. Den Weg zur Lösung dieser Aufgabe hat M. Sachs in seinem viel neue Gesichtspunkte eröffnenden und eine Menge von Einzelheiten aufhellenden „Beiträgen zur Sprach- und Alterthumsforschung" (1852 und 1854) gewiesen. Ihm folgte namentlich Perles in seinen „Etymologischen Studien" (1870) und seinen „Miscellen zur rabbinischen Sprachkunde" (1872) und nun ist es Rabbiner Julius Fürst, der die Resultate der bisherigen Forschungen in der Form eines Glossars zu vereinigen und mit seinen eigenen Forschungen zu vermehren unternommen hat. Seine Aufgabe bestimmt er selbst dahin (S. 8): „die griechischen Wörter in den verschiedenen Midraschsammlungen auf ihren Ursprung und ihre historisch gewordene Bedeutung zu prüfen". Was nun zunächst bei der Umgrenzung der Aufgabe auffällt, ist die Ausschliessung der Mischna, der Tosefta, des palästinensischen und des babylonischen Talmuds aus derselben. Die durch nichts begründete Einschränkung des zu bearbeitenden Gebietes widerspricht dem gegenseitigen Verhältniss zwischen Talmud und Midrasch, namentlich da Fürst auch die älteren, tannaitischen Midraschwerke zum Pentateuch zu seiner Arbeit heranzieht. Aber selbst innerhalb des willkürlich und nur wegen seiner Zusammenfassung unter dem Namen „Midrasch" gewählten Litteraturgebietes weist F. nirgends auf den gerade für seine Aufgabe wichtigen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Werken hin. Die chronologische Sonderung der Midraschwerke stösst zwar auf viele, oft unüberwindliche Hindernisse, aber gerade eine Arbeit, wie die vorliegende, dürfte auf solche Unterscheidung der Quellen nicht ganz verzichten. — Thatsächlich ist von unserem Verfasser seine Aufgabe nicht in dem Sinne durchgeführt und auch von vorneherein nicht beabsichtigt worden, welcher nach den citirten Worten zu erwarten wäre. Vielmehr giebt er, wie er in der Einleitung einige Sätze weiter sagt: „eine Uebersetzung der griechischen Wörter, die in den Midraschwerken sich finden, in alphabetischer Folge. Dabei soll nicht nur das Etymologische berührt werden, sondern mehr noch die historische und sachliche Erklärung dieser Fremdwörter". Wenn wir hinzusetzen, dass nur ein Theil der in das Glossarium aufgenommenen Wörter mit sachlichen und historischen Erläuterungen versehen ist und dass eine Reihe solcher Erläuterungen den hauptsächlichen Inhalt der Einleitung (p. 1—30) bildet, so ist der Inhalt des vorliegenden Werkes zur Genüge gekennzeichnet. Die erwähnten Erläuterungen haben zumeist Ausdrücke zum Gegenstande, die den staatlichen und socialen Verhältnissen des römischen, besonders des oströmischen Reiches entnommen sind, und es ist ein Verdienst des Verfassers, dass er mit grossem Fleisse und rühmenswerther Genauigkeit die Angaben der einschlägigen Litteratur, besonders die der byzantinischen Schriftsteller benützt und zur deutlicheren Feststellung des mit dem im Midrasch gebrauchten Fremdworte zu

verbindenden Sinnes verwerthet hat. Hierin, aber auch in anderen Worterklärungen bietet seine Arbeit willkommene Ergänzungen oder Berichtigungen zu den Wörterbüchern und auch zu Sachs' Beiträgen. Als Beispiele führe ich folgende Artikel an: דורמסאות (S. 96—98), דיאר (98 f.), טבלא (116 a), טמיקון (120 b), נקרוס (149), פריבטא (184 b), in denen, wie in noch manchen anderen, der Verfasser durch glückliche Combination und auf ungezwungene Weise dem betreffenden Lehnwort zu seiner richtigen Erkenntniss verhilft. Auch dort, wo die Bedeutung eines Wortes schon von den Vorgängern erkannt war, weiss der Verf. nicht selten durch genauere Präcisierung derselben mit Hilfe der herangezogenen archäologischen Daten die bisherige Erkenntniss zu vertiefen, was namentlich von den in der Einleitung zusammengetragenen Ausführungen gesagt werden kann. Natürlich ist die grosse Masse der Worterklärungen den frühern Arbeiten auf diesem Gebiete entnommen, wobei aber der Verfasser oft genug, bei verschiedenen Erklärungsversuchen für dasselbe Wort, das Verdienst der richtigen Wahl beanspruchen darf. Mit nicht genügender Kritik verfährt er jedoch bei einer ziemlich beträchtlichen Anzahl von Wörtern, die er — Andern folgend — für griechische Fremdwörter hält, während sie gut semitischen Ursprungs sind. So leitet er mit Kohut זין (זיינא), den schon durch den Namen des siebenten Buchstaben bezeugten alten Ausdruck für Schmuck und Waffe, dabei ganz unsinngemäss, von ζώνη, Gürtel ab („das Umgegürtete, Schwert"), S. 114 a. In der zu Hoh. 8, 9 angewendeten Redensart עלה כחומה, wie eine Mauer, d. h. in geschlossenen Reihen hinaufziehen, erklärt Fürst das Wort חומה aus griech. ὁμῶς, ὁμοῦ „zusammen" (115 b), was ebenso unrichtig ist, wie Kohut's Ableitung vom persischen همه. קדרה leitet er mit De Lara von χύτρα ab (189 b), während das Wort jedenfalls ein gut hebräisches, auch im Arab. und Syr. vorkommendes ist, und wohl den Topf als vom Feuer „geschwärzt" bezeichnet. Ob זפק, wie auch Kohut und Levy annehmen, wirklich von οἰσοφάγος abstammt, erscheint mir sehr zweifelhaft, das Wort sieht eher wie altes hebr. Sprachgut aus. Das in der Mischna (Tamid 2, 4, Para 3, 9) vorkommende אליתא, Plur. אליתות, hat sicher mit κλάσμα nichts zu thun (46 Koh.), ebensowenig wie גליבא mit κλίμα (89 a, Koh.). Da סם schon im biblischen Hebräisch Specereien, später allerlei Ingredienzien für Heilmittel oder auch Gifte bedeutet, aber auch die Farbstoffe, die der Maler verwendet, so ist es ganz unnöthig das Wort an der einen Stelle im Sifrê zu Deut. § 259, wo es einen zur Zubereitung der Tinte verwendeten Stoff bezeichnet, von der Insel Samos abzuleiten (186 b). Ebenso problematisch ist die, gleich der vorhergehenden von Mussafia übernommene Herleitung des aramäischen סיקרא von der Insel Skyros (155 a). Die Verba גלג und לגלג leitet F. von λαλαγέω, plaudern ab (89 a, 151 a): für das zweite Verbum haben schon Levy und Kohut die richtige An-

gabe, dass es mit לעג zusammenhängt, wahrscheinlich ist aber auch גלג — eine volksthümlich derbe Bezeichnung des Sprechens, Erzählens — zu לגלג zu stellen als Verkürzung aus demselben, ähnlich wie etwa זרז, gürten auf זרזר zurückgeht. Es könnten noch andere Beispiele dafür angeführt werden, dass der Verfasser nicht immer die von ihm selbst (S. 16) empfohlene „nöthige Vorsicht“ anwendete, „dass man nicht echtsemitische Wörter für griechischen Ursprungs halte“. Er selbst berichtigt im Nachtrage (215 a) ein solches Beispiel, in dem er an einer Midraschstelle — einem Einfalle Gebhardts folgend — aus פגה (unreife Frucht) *ἄπαγε* gemacht hatte. Als griechisches Fremdwort bringt F. (129 b) merkwürdigerweise auch das biblische כתר, Krone (*κίδαρις*, *κίταρις*), während doch hier eher ein semitisches Lehnwort im Griechischen vorliegt. Ebenso gehören nicht, wie übrigens Fürst selbst für eine Reihe von Wörtern hervorhebt (Einleitung S. 17), in den Rahmen des Werkes Wörter wie כרכם, Safran (*κρόκος*), פרדס, *παράδεισος*, beide schon ins biblische Hebräisch eingedrungen, beide auch im Griechischen Fremdwörter. Irreführend ist es auch, wenn bei einem Wort wie פיוט direct auf *ποιητόν* und bei פייטן auf *ποιητής* verwiesen wird (168 a so auch Levy), während doch diese Worte nicht unmittelbare Lehnworte, sondern hebräische Nominalbildungen (nach der Form כִּפּוּר, [illegible]) einer aus *ποιητής* abstrahirten Wurzel פיט sind. Allerdings giengen derartige specielle Angaben über den Plan des Glossariums hinaus, aber es hätte ihm zum Vortheile gedient, wenn auf solche zum vollen Bürgerrechte im Neuhebräischen oder Aramäischen gelangten Fremdlinge besonders aufmerksam gemacht worden wäre. Uebrigens bezeichnet Fürst z. B. טכס richtig als Verbum denominativum aus *τάξις* (122 a) und פיס als Verb. denom. aus *πεῖσις* (170 a). Dem Plane des Glossariums lag es auch ferne, die Lautveränderungen, denen das entlehnte griechische Wort unterworfen war, zu erörtern, für die Aussprache und die Transscription des Fremdwortes Regeln zu bieten. Der Verfasser verfährt in dieser Hinsicht, gleich allen seinen Vorgängern, rein empirisch, in zweifelhaften Fällen aus den verschiedenen Varianten des oft in sehr corrumpirter Gestalt erhaltenen Wortes die ihm am richtigsten scheinende auswählend und erklärend. Es ist das auch nicht anders möglich, so lange für die Midraschim so unzureichendes textkritisches Material zur Verfügung steht und so lange die bei der Aufnahme der griechischen Lehnwörter in's Hebräische und Aramäische zu beobachtenden Erscheinungen nicht systematisch erforscht und möglicherweise unter Regeln gebracht sind. Um die Feststellung der Lesung zweifelhafter Wörter bemüht sich unser Verfasser in verschiedenen Artikeln seines Glossariums und weiss sich in der Regel vor gewaltsamen Auskunftsmitteln fern zu halten. Sein Urtheil ist gewöhnlich besonnen und berücksichtigt bei der Bestimmung eines Wortes in gehörigem Maasse den Zusammenhang, in dem es vorkommt. Es ist natürlich, dass bei einer so grossen Menge schwanken-

der Worterklärungen der Verf. auch ausser den für die Verkennung semitischer Wörter gebrachten Beispielen zuweilen Irrthümliches adoptirt oder die alten Versehen mit neuen vermehrt. Aber auf die Einzelheiten einzugehen ist seinem Werke gegenüber nicht am Platze, da die Kritik sich zumeist auf die von ihm benützten Autoritäten erstrecken müsste. Nur auf Einiges will ich hinweisen: ביתר, die allerdings etymologische und topopraphische Schwierigkeiten bietende Stadt ohne weiteres mit „Veter, auch Castra vetera" wiederzugeben (82 a), nach einer wohl als unmöglich zu bezeichnenden Conjectur Lebrecht's, dazu hat ein Glossar wie das unsrige nicht das Recht, abgesehen davon, dass dies gar kein griechisches oder durch das Griechische gegangenes Wort ist. לולייני ist nicht „die Mehrzahl" von לוליינוס (Julianus), wie S. 132 (in Bezug auf Schir r. zu 4, 12) gesagt ist, sondern die mit der aramäischen Endung י_ versehene Nebenform dieses Namens, wie אלכסנדרי (auch אלכסנדראי) die Nebenform zu אלכסנדרוס. לוטיינוס kann nicht, wie Fürst (131 a) mit Levy und Kohut annimmt, Licinius sein (woher käme das ט), sondern ist irrthümliche Verkürzung aus דיקלטיינוס, Diocletianus. Ich glaube, dass R. Ammi, indem er auf die Nachricht von der Thronbesteigung Diocletians im Traume die Worte היום מלך מגדיאל vernahm (Gen. r. c. 83 g. Ende) dabei von der Bedeutungsverwandtschaft beider Namen beeinflusst war, denn מגד entspricht inhaltlich dem zweiten Bestandtheil des Kaisernamens, dessen erster Bestandtheil dem אל im Namen des edomitischen Namens entspricht. אננקי in Gen. r. c. 12 bed. nicht „nothdürftig. für den augenblicklichen Bedarf" (60 a) sondern ist adverbialisch im Sinne von „nothwendigerweise" gebraucht, gehört also nicht zum vorhergehenden Worte, sondern zum folgenden. — Eine auffallende Eigenthümlichkeit unsres Glossariums bildet der Umstand, dass viele Bemerkungen und Erörterungen ohne Noth wiederholt werden, während eine einfache Rückverweisung genügend gewesen wäre. Die Bemerkungen zum Titel Augustus steht zweimal auf zwei unmittelbar aufeinander folgenden Seiten (35 a und 36 a unt.). Der übrigens interessante Artikel über טבלא (116 a) findet sich seinem ganzen Inhalt nach innerhalb eines anderen Artikels schon vorher, S. 64 a. Der kure Artikel טיפוס (117 b) steht wörtlich auch unter טפוס (122 b), während unter dem gleichbedeutenden דפוס (10 b) auf keine der beiden Nebenformen verwiesen ist. 85 b, Z. 9 ff. von unten ist ausführlicher wiederholt S. 147 b unt. Der Inhalt des Art. ניקודין (148 b) war schon 87 b zu lesen, der Art. ספרגים (159 a) unterscheidet sich fast gar nicht vom Art. אלטיכסייא (51 a). Die Ausführung über die *χρυσάργυρον* genannte Steuer (129 a) ist schon in der Einleitung (27) zu lesen, ebenso die über *δίσκοι* (103 a, vgl. 27 f.). Eine und dieselbe Stelle aus Midr. Echa r. wird in drei Artikeln auf dieselbe Weise erklärt: 124 a unt., 166 b und 208 b unt. Die Sacherklärung für den Kothurn findet sich an zwei sehr nahen Stellen: 193 b und 195 a.

86 a oben ist = 167 b unt.; 116 b unt. = 200 a. Diese Wiederholungen sind bei der sonst knappen Form der meisten Artikel besonders auffallend und lassen sich nur auf ungenügende Revision des Manuscriptes vor der Drucklegung zurückführen. Eine Aeusserlichkeit wie die zuletzt gerügte kann natürlich den inneren Werth des Fürst'schen Glossariums nicht beeinträchtigen. Auch mehrere der gerügten Mängel theilt es, was gerechterweise betont werden muss, mit den grösseren Wörterbüchern zum Talmud und Midrasch. Ausser dem schon hervorgehobenen Verdienste, viele Einzelheiten der talmudisch-midraschischen Lexikographie und Sacherklärung neu beleuchtet und festgestellt zu haben und sich damit seinen Vorgängern, namentlich den Beiträgen von Sachs anzureihen, muss der auf hingebungsvoller Arbeit und reicher Belesenheit beruhenden Leistung Fürst's im Ganzen das Verdienst zuerkannt werden, eine bequeme Uebersicht der in der weitschichtigen Midraschlitteratur enthaltenen griechischen Fremdwörter zu bieten. Als Ausgangspunkt für weitere Forschungen auf diesem Gebiete, aber besonders auch als bequemes Nachschlagebuch wird das Glossarium neben den grösseren Wörterbüchern und nöthigenfalls als Ersatz für dieselben innerhalb des von ihm behandelten Wortgebietes nützliche Dienste leisten.

Budapest, 1. Juni 1891

W. Bacher.

Berichtigung.

S. 310 Zeile 8 lies بسيغة statt بسيقة.

S. 311 Zeile 7 lies وَدَجيه statt وَرَجيه.

Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Śarîʿatrechtes nach der ḥanefitischen Schule.

Ein Beitrag zum Studium des islamitischen Rechtes.

Von

J. Kresmárik.

Vorwort.

Die unter dem Namen Waḳf bekannten frommen Stiftungen bilden in den muhammedanischen Ländern einen sehr wichtigen Factor des öffentlichen Lebens.

Diese Wichtigkeit und das Interesse, welches sich diesen Stiftungen seitens des Islams zuwendet, kann nicht so sehr durch den Reichthum, welchen die Waḳfe in ihrer Gesammtheit bilden, erklärt werden, als vielmehr dadurch, dass sie ihrer Bestimmung gemäss solchen religiösen und humanitären Zwecken dienen, deren Bedürfniss allgemein gefühlt wird und für welche mit Rücksicht auf die eigenartige Organisation des islamitischen Gemeinwesens seitens des Staates oder der Gemeinden im Gegensatze zu denen im Occident, wenig oder gar nichts geschieht; so das Armenwesen, Erhaltung von Moscheen, Schulen, Spitälern, Wasserleitungen etc.

Da über diese merkwürdige Erscheinung des Islams und insbesondere über deren rechtliche Natur, wie sie von muhammedanischen Rechtsgelehrten aufgefasst wird, in der europäischen Litteratur wenig geschrieben wurde, glaube ich mit der Veröffentlichung dieser Abhandlung zum Studium des muhammedanischen Śarîʿatrechtes, wenn auch in bescheidenem Maasse, beizutragen.

Zur Vermeidung etwaiger Irrthümer bei der Lectüre sei bemerkt, dass ich unter dem im Texte häufig vorkommenden Namen Muḥammad den gelehrten Juristen und Schüler Abû Ḥanîfas verstehe, wogegen der Begründer des Islams stets als Muḥammad der Prophet bezeichnet wird.

§. 1. Vorbemerkungen.

Wakf (gewöhnlich auch Wakuf genannt) ist im weiteren Sinne eine fromme Stiftung.

Das arabische Wort Wakf, Mehrzahl Awkâf, bedeutet Ruhe und Unbeweglichkeit. Durch diese Bezeichnung wird, sowie durch die der todten Hand darauf hingewiesen, dass die Stiftungsobjecte von jedwedem Verkehre ausgeschlossen sind.

Von vornherein mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass wir in Betreff der Wakfinstitution in der muhammedanischen Litteratur den entgegengesetztesten Ansichten begegnen. Die älteren Rechtsgelehrten waren nicht einmal darüber einig, ob es vom Standpunkte des Sari'atrechtes zulässig sei einen Wakf zu stiften, oder ob eine derartige Stiftung ein verbotenes Rechtsgeschäft bilde.

Manche verfechten nämlich die Ansicht, dass, wenn Jemand sein Vermögen oder einen Theil desselben einem bestimmten Zwecke widmet, er hierdurch die Rechte seiner Erben verkürzt. Nun sei aber durch den Korân und sonstige Rechtsquellen verboten, die Erben in ihren von Gott festgesetzten Antheilen zu schmälern; daher auch die Unzulässigkeit der Wakfstiftungen erwiesen erscheine [1]).

Die Verfechter der Wakfinstitution erwiedern hierauf, dass einen Wakf zu stiften nur dann ein verbotenes Rechtsgeschäft sei, falls hinsichtlich des als Wakf bestimmten Vermögens gewisse Rechte der Erben bereits vorhanden wären, weil eine derartige Verfügung thatsächlich eine Rechtsverletzung involvire. Solange den Erben bestimmte Rechte nicht zustehen, sei der Eigenthümer befugt, mit seinem Vermögen frei zu schalten, er könne dasselbe nach Willkür benützen oder unbenützt lassen, mithin auch dem Wakfe widmen und seine diesbezügliche Verfügung komme mit dem erwähnten Verbote nicht in Widerstreit.

Die Freunde der Wakfinstitution sind überdies in der Lage sich auf eine Ueberlieferung zu berufen, nach welcher sich der Prophet in Betreff der edlen That der Wakfstiftung geradezu befürwortend ausgesprochen hätte.

'Omar, der spätere Chalife, äusserte gelegentlich dem Propheten die Absicht, eines seiner Güter einem wohlthätigen Zwecke zu widmen, worauf ihm der Prophet nach dieser Ueberlieferung zur Antwort gegeben haben soll:

„Verschenke das Gut mit der Bestimmung, dass man für die gedachten frommen Zwecke nur dessen Einkünfte verwende, das Gut selbst sei unveräusserlich und könne durch Erbschaft nicht erworben werden [2]).“

1) Die nisâ' genannte Sûre des Korans; ferner كشف رموز غرر الاحكام وتنوير درر الحكام von 'Abdulḥalim geschrieben im J. 1060 A. H. und gedruckt in Constantinopel 1270, I. Bd. Seite 464.

2) ان عمر رضي الله تعالى عنه قال يا رسول الله اني استفدت

Man führt weiter an, dass der Prophet und seine Gefährten selbst Wakfe gestiftet haben und mithin kein Zweifel obwalten könne, dass die Stiftung als Wakf, nicht zu den šarî'atrechtlich verbotenen Handlungen gehöre.

Es scheint, dass der Begründer der hanefitischen (Schule, Abû Hanîfa (um 767 n. Ch.), diese Ueberlieferung nicht gekannt, oder aber für nicht glaubwürdig gehalten hat, weil soviel feststeht, dass er Anfangs die Wakfstiftungen unter die unzulässigen Rechtsgeschäfte eingereiht wissen wollte.

Nach Abû Bakr Alǵaṣṣâṣ (gest. 981 n. Ch.) und Ḥasan ibn Zijâd (gest. 819 n. Ch.) soll zwar der genannte Gelehrte seine Ansichten geändert und sich zu nachsichtigeren Lehren bekannt haben [1]), seine diesbezüglichen Lehren waren jedoch weder mit der allgemeinen Auffassung, noch mit den Ansichten der Mehrzahl der Rechtsgelehrten in Uebereinstimmung, so dass die von ihm gegründete Schule sich in Wakfsachen nicht zu seinen, sondern zu den freiheitlicheren Lehren seiner Schüler bekannt hat.

Abû Ḥanîfa definirt den Wakf:

„Einen Wakf zu stiften heisst vom Standpunkte des Šarî'atrechtes soviel. als eine Sache dem gewöhnlichen Verkehre entziehen, deren Einkünfte zur Beschenkung der Armen oder zu sonstigen wohlthätigen Zwecken verwenden, jedoch derart, dass die Sache selbst Eigenthum des Stifters bleibt, ebenso als wenn es sich um ein Leihgeschäft handeln würde [2]).“

Nach Abû Ḥanîfa bleibt der Stifter Eigenthümer der Substanz der Stiftung, er ist befugt dieselbe nach Willkür zu widerrufen;

مثلا وهو عندى نفيس فتصدق به فقال صلى الله تعالى عليه وسلم تصدق بصلبه لا يباع ولا يورث ولكن لينفق ثمرته Durar ul-ḥukkâm fi šarḥi ǵurar il-aḥkâm von Muḥammed ibn Farâmurz, bekannt in der Litteratur unter dem Namen Mullâ Chusrau gest. 885 A. H. Gedruckt in Constantinopel 1291, I, 460.

1) وعن ابى بكر الجصاص انه قال ان ابا حنيفة رجع من ان يقول الوقف لا يجوز فالوقف جائز عنده الا انه ليس بلازم فله ان يرجع حال حيوته ويورثه بعد وفاته وهكذا روى الحسن عن ابى حنيفة Risâle fil wakf von Molla Jûsuf alkarmâsati. † 906 A.H. Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien (Flügel III, 229), Fol. 2

2) فهو فى الشرع عند ابى حنيفة حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من الوجوه الخير بمنزلة العوارى Fet. hindijje 'âlemgirijje (eine von Sultân Aurangzeb durch eine gelehrte Gesellschaft zusammengestellte, berühmte Decisionsammlung. Gedruckt in Bûlak 1276 A. H.) II, 296.

das Eigenthumsrecht geht auch auf die Erben über, welche ebenfalls berechtigt sind den Wakf aufzuheben und über den Gegenstand der Stiftung gleich ihrem freien Eigenthume zu verfügen.

In Anbetracht dessen, dass der Stifter als Eigenthümer die Substanz der Stiftung nach Belieben zu verkaufen vermag, hat man dem Abû Hanifa mit Recht vorgeworfen, dass in seiner Definition der Ausdruck, wonach durch die Wakfstiftung die hiezu gewidmete Sache dem gewöhnlichen Verkehre entzogen wird, keine rechtliche Bedeutung hat [1]).

Nach Abû Hanifa kann der Wakf nur in den folgenden Fällen unwiderruflich und auf alle folgenden Zeiten giltig bleiben:

1. wenn in Betreff der Giltigkeit der Wakfstiftung der zuständige (muwalla) Richter das Urtheil gefällt hat;

2. wenn der Stifter mit Tod abgeht und die Giltigkeit seines Wakfes hievon abhängig gemacht hat, indem er z. B. sagte: „wenn ich sterbe, so soll mein Haus zu diesem oder jenem Zwecke Wakf werden". Da diese Form der Stiftung eine testamentarische Verfügung ist, so finden hinsichtlich derselben die das Testament betreffenden Bestimmungen ihre Anwendung.

Da nun nach muhammedanischem Rechte eine testamentarische Verfügung nur über den dritten Theil des Vermögens (milk) zulässig ist, so ist es selbstredend, dass ein in dieser Weise zu Stande gekommener Wakf nur insofern giltig ist, als die Stiftung das Drittel des Gesammtvermögens des Stifters nicht übersteigt.

3. Wenn Jemand mit folgenden Ausdrücken einen Wakf stiftet, indem er z. B. sagt: „mein Haus sei Wakf, solange ich lebe und nach meinem Tode auf alle folgenden Zeiten", so wird das Haus nach Abû Hanifa, solange sich der Stifter am Leben befindet, kein ewig giltiger Wakf. Diese Erklärung des Stifters ist nur einem Gelübde gleich zu halten und es bleibt dem Stifter unbenommen, dieses Gelöbniss zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Stirbt jedoch der Stifter, ohne das Gelübde widerrufen zu haben, so wird die gestiftete Sache, wenn sie den Werth des Drittels seines Vermögens nicht übersteigt, Wakf. — Wie es nun zu vereinbaren ist, dass einerseits der Wakf ewig giltig werden und andererseits doch Eigenthum des Stifters bleiben soll, erklären die muhammedanischen Rechtsgelehrten durch den etwas hinkenden Hinweis, dass ein solcher Wakf jenem Rechtsverhältnisse ähnlich sei, welches vorliegt, wenn Jemand testamentarisch die Arbeit seines Sclaven vermacht habe. Die Leistung des Sclaven, ohne alle Einschränkung für seine Lebenszeit zu geniessen, ist das Recht des Legatars, welches nur mit dessen Tode aufhört, wogegen der Sclave

1) Hierauf antwortet man, dass der Ausdruck: „den Gegenstand dem gewöhnlichen Verkehre entziehen", soviel bedeutet, als das Wakfobject, solange der Stifter den Wakf nicht annullirt, trotz des Eigenthumsrechtes des Wâkif nicht verkaufen zu dürfen ('Abdulhalim I, 464. Siehe S. 512 Anm. 1).

nicht ihm, sondern den Erben gehört und erst nach dem Tode des Legatars wird die Arbeitskraft des Sclaven dem Eigenthümer zufallen. Ebenso soll sich die Sache mit dem Waḳf verhalten. Das Eigenthumsrecht gehört den Erben des Stifters, die Nutzniessung hingegen dem wohlthätigen Zwecke. Der Waḳf bleibt nun auf alle folgenden Zeiten giltig, weil die frommen Zwecke, denen er dienen soll, ewig fortbestehen, und ist demgemäss das Eigenthumsrecht des Stifters ein nur theoretisches [1].

4. Wenn Jemand eine Moschee erbaut und dieselbe aus seinem übrigen Vermögen ausscheidet, ist dies auch eine Art der unwiderruflichen Waḳfstiftung.

Die beiden Schüler Abû Ḥanîfas Namens Abû Jûsuf (gest. um 798 n. Ch.) und Muḥammad (gest. um 804 n. Ch.) stimmen, trotzdem sie hinsichtlich des Waḳfs wesentlich abweichende Theorien vertreten, darin überein, dass die Ansichten ihres Lehrers im Gegenstande unhaltbar sind, und sprechen aus, dass, falls Jemand einen Waḳf stiftet, er schon hiedurch dem Eigenthumsrechte über die gestiftete Sache entsagt. Die Waḳfsache selbst wird Eigenthum Gottes, ist extra commercium und ihr Ertrag soll zum Wohle der Menschheit verwendet werden [2].

Erzählt wird, dass sich Anfangs auch Abû Jûsuf hinsichtlich des Waḳfs der Theorie Abû Ḥanîfa's angeschlossen hat. Als er jedoch einmal mit dem Chalifen Hârûn ar-rašîd nach Mekka pilgerte und dort die ausgedehnten Waḳfgüter sah, soll er zur Ueberzeugung gelangt sein, dass es im öffentlichen Interesse sehr gefährlich wäre, anzuerkennen, dass die Stifter auch weiterhin Eigenthümer ihrer Waḳfe bleiben und selbe wann immer widerrufen dürften.

Zu dieser Zeit hätte er nun ausgesprochen, dass dem Stifter über die Stiftung kein Eigenthumsrecht zukommt [3].

Bei dieser Gelegenheit soll er zur Kenntniss der oben erwähnten Ueberlieferung gelangt sein, nach welcher der Prophet dem späteren Chalifen 'Omar aus seinem Gute einen Waḳf zu stiften empfiehlt.

In der einschlägigen reichhaltigen Litteratur begegnen wir ausser den oben erwähnten, noch anderen Theorien. Da sich dieselben im Grunde genommen nur unwesentlich unterscheiden, so können wir es füglich unterlassen, auf deren nähere Besprechung einzugehen.

1) Durar ul-ḥukkâm, I, 461

2) وعندهما هو حبس العين على ملك الله تعالى على وجه يعود نفعه على العباد. Laut des Durar ul-ḥukkâm hört zwar nach Abû Jûsuf das Eigenthumsrecht mit dem Stiftungsacte auf, doch geht dasselbe nicht auf Gott über, weil das keinen Sinn hätte, da ja der Stifter ebenso wie die Sache selbst ohnehin Gott gehören. Nach dem genannten Gelehrten wird das Waḳfobject ebenso wenig einen Eigenthümer haben, als ein Sclave, wenn er frei gelassen wird, keinen Herrn mehr besitzt. Durar ul-ḥukkâm, I, 462.

3) Nauphal Cours de droit musulman I, 133 und 'Abdullahm, I, 165

§. 2. Begriff des Wakfs.

Nach den angeführten Beispielen ist man ausser Stande, den Definitionen der muhammedanischen Rechtsgelehrten die wesentlichen Merkmale des Wakfs zu entnehmen.

Bevor wir zur Definition unseres Gegenstandes schreiten, empfiehlt es sich, kurz zu untersuchen, welche Bedingungen nothwendig sind, dass ein Vermögensobject als Wakf anerkannt werde.

Vorerst ist nothwendig:

a) Die geeignete Person, welche den Wakf errichten soll (Wâkif).

b) Die geeignete Sache, aus welcher ein Wakf errichtet wird (mawkûf).

c) Der Stifter muss klar und in nicht misszuverstehender Weise erklären, dass er einen Wakf zu stiften beabsichtigt (nijjet) und deshalb auf sein Eigenthumsrecht über das betreffende Object verzichtet. Dies wird verlangt, weil man nicht allein dadurch, dass man einen Wakf errichtet, sein Vermögen zu frommen Zwecken widmen kann.

d) Ein Wakf kann nur zu Gunsten frommer Zwecke gestiftet werden (kurbe), daher eine Stiftung für andere Zwecke nicht als Wakf angesehen wird. Was die Muhammedaner unter frommen Zwecken verstehen, werden wir im Verlaufe des Näheren erörtern.

e) Der Zweck des Wakfs muss jedoch nicht nur fromm, sondern auch auf alle folgenden Zeiten festgesetzt sein (masraf muabbad).

Mit anderen Worten, der Stifter hat bereits zur Zeit der Stiftung zu bestimmen, welchem Zwecke sein Wakf in dem Falle zugeführt werde, falls er dem in erster oder in zweiter Linie aufgestellten Zwecke, aus welchem Grunde immer, nicht mehr dienen könnte: z. B. folgendermaassen:

„Ich mache einen Wakf aus meinem Hause, und ist dessen Ertrag zu Gunsten der Schule in der Ortschaft X (oder für meine Kinder und Kindeskinder) zu verwenden, und wenn die Erhaltung dieser Schule nicht mehr nothwendig sein (beziehungsweise, wenn meine Nachkommenschaft aussterben) sollte, ist der Ertrag unter die Armen Mekka's zu vertheilen" [1]).

Mit dem Worte „Arme" ist der Zweck des Wakfs auf alle folgenden Zeiten bestimmt, da es Arme immer geben wird.

f) Wenn der Wakf den vom Stifter bestimmten frommen Zwecken mit seinem Ertrage dient, so muss Jemand vorhanden sein, dessen Pflicht ist, das Wakfvermögen zu verwalten, zu erhalten oder zu vergrössern, die Einkünfte einzunehmen, auszugeben u. s. w.

Diese Person heisst Mutawallî (Verwalter). [§. 26.]

1) Eine detaillirte Ausführung s. im Radd ul-muchtâr, von Ibn 'Âbidîn (gest. 1252 AH.), Constantinopel 1299, III, 553 u. f.

g) Der Mutawalli (Verwalter) ist nicht befugt in Betreff der Vermögensverwaltung nach eigenem Gutdünken vorzugehen, im Gegentheil. es sind gesetzliche Bestimmungen vorhanden, in welchen die Pflichten und Rechte desselben behandelt werden und welche er umsomehr beobachten muss, als er sonst für den eventuellen Schaden mit seinem Vermögen haftet oder seiner Stelle verlustig wird.

Dies sind die wesentlichen Bedingungen, welche bei jedem Wakfe vorhanden sein müssen und ohne die ein solcher giltig nicht bestehen kann.

Auf Grund des oben Gesagten fassen wir die Definition des Wakfs folgendermassen zusammen:

Wakf ist die von einer geeigneten Person, aus einer geeigneten Sache. auf Grund ausdrücklicher Willenserklärung für auf alle folgenden Zeiten festgesetzte fromme Zwecke errichtete und im Sinne der einschlägigen Bestimmungen zu verwaltende, Stiftung.

§. 3. Quelle des Wakfrechtes.

Die Grundlage des Wakfrechtes ist das Śarî'atrecht.

Das Śarî'atrecht ist ein den Willen Gottes enthaltendes heiliges Recht.

Der erhabene Beruf des muhammedanischen Rechtsgelehrten ist, in den einzelnen Fragen rechtlicher Natur den Willen Gottes zu ermitteln und darnach zu handeln. Gott verkehrt nicht unmittelbar mit dem Menschen, sondern offenbart seinen Willen durch Propheten. Jene Offenbarungen. welche durch den Propheten Muhammed der Menschheit überliefert wurden, sind demnach die Hauptquellen des islamitischen Rechtssystems. Als solche Quellen werden betrachtet der Korân und die von dem Propheten Muhammed herrührenden Ueberlieferungen.

Ertheilen diese Quellen hinsichtlich einer Rechtsinstitution keine genügende Aufklärung, so ist nach den Lehren des Islam die Meinung der berühmtesten Imame zu erforschen, oder es muss auf bezüglich ähnlicher Fälle in den genannten Rechtsquellen enthaltene Bestimmungen Rücksicht genommen werden, da dieser Vorgang der sicherste Weg sei, zur Erkennung des göttlichen Willens zu gelangen. Gelingt es trotzdem nicht, die gesuchte Aufklärung zu erhalten, so ist der die erforderliche wissenschaftliche Bildung besitzende Rechtsgelehrte befugt, die Frage nach seinem besten Gewissen zu beantworten (iǵtihâd).

In Gemässheit des oben Gesagten wird unter Śarî'atrecht jenes auf göttlichem Willen fussende Rechtssystem verstanden. in welchem der göttliche Wille entweder aus den durch den Propheten der Menschheit überlieferten Offenbarungen als solcher erkannt, oder in Ermangelung einer Offenbarung auf Grund der übereinstimmenden Ansichten der Imame, oder in Folge der Anwendung der Analogie, oder schliesslich (eine entsprechende wissenschaftliche Vorbildung

vorausgesetzt) auf Grund der sorgfältig und reiflich erwogenen Ueberzeugung, als göttlicher Wille angenommen werden kann. Wohl kann sich der Mensch, mit welcher Gewissenhaftigkeit er auch vorgeht, irren; doch trifft den Betreffenden im Sinne der muhammedanischen Dogmatik für seine nicht wissentlich falsche Lehre keine Schuld, weil ja nur Gott allein die Wahrheit kennt, und der Mensch dem Irrthume ebenso ausgesetzt ist, wie er auch die Wahrheit zu ergründen vermag[1]).

Beim Islam steht die Jurisprudenz mit der Theologie in engster Verbindung. Ein guter Jurist ist ein guter Theologe. Die Entwickelung des Šarí'atrechtes und das Decretiren von Rechtsbestimmungen liegt nicht in der Hand des Staates, sondern in jener der Theolog-Juristen. Es ist demnach ganz natürlich, dass man unter dem Šarí'atrechts-Systeme nicht etwas Einheitliches denken kann. Das Šarí'atrecht enthält keine Rechtsbestimmungen von allgemeiner Giltigkeit, und es ist kaum eine Rechtsbestimmung zu finden, neben welcher nicht eine oder zahlreiche andere Bestimmungen mitbestehen, welche wieder theilweise, oder aber diametral entgegengesetzt verfügen.

Wir haben zum Beispiel gesehen, dass man nach Abû Ḥanífa einen Waḳf nicht giltig stiften kann, wogegen dies nach Abû Jûsuf und Muḥammad gestattet ist.

Ferner bleibt nach der Theorie einiger Rechtsgelehrten der Waḳf Eigenthum des Stifters, wogegen andere behaupten, dass das Eigenthumsrecht zu Folge des Stiftungsactes erlischt u. s. w., wie wir dies im Verlaufe dieser Abhandlung detaillirt darthun werden.

Das Ansehen und die Geltung einzelner Rechtsbestimmungen wird nun um so verbreiteter sein, je offenkundiger deren göttliche Provenienz, mit anderen Worten, je vorbereiteter, anerkannter und vertrauenerweckender der die Rechtsbestimmung aussprechende Gelehrte ist.

Hieraus erhellt, dass für das Šarí'atrecht eher die Benennung Šarí'atrechts-Litteratur, als Šarí'atrechts-System zutreffen würde.

In den im praktischen Leben auftauchenden Meinungsverschiedenheiten, Rechtsstreiten rechtsgiltig zu entscheiden ist der Ḳâḍî (Richter) berufen. Er ist mit einigen Beschränkungen befugt, den Lehrer frei zu wählen, dessen Lehren er bei seinem Urtheile zu befolgen beabsichtigt.

Die auffallende Rechtsunsicherheit, welche eine Folge der dem Richter bei Entscheidung der Streitfälle eingeräumten, und vom europäischen Standpunkte ungewöhnlichen Freiheit ist, wird viel-

1) وحده (اى الاجتهاد) غلبة الظن فالمجتهد يخطئ ويصيب فالحق واحد عند الله Mani'ir ul-daḳâiḳ fi šarḥi maǵâmi'i 'l-ḥaḳâiḳ von Abû Sa'id al Châdimi (gedr. in Constantinopel 1303 AH.) pag. 300.

fach dadurch abgeschwächt, dass man in einzelnen Provinzen sich immer an die Lehren gewisser Lehrer hält, deren Decisionen sodann in strittigen Fällen als maassgebend betrachtet werden.

So lesen wir z. B., dass in den das Waḳfrecht betreffenden Fragen in den Ländern Balch und Chorasân nach Abû Jûsuf, hingegen in Bochara nach Muḥammad entschieden wurde [1]).

Ferner begrenzt die diesbezügliche Freiheit des Ḳâḍî noch der Umstand, dass das Gewohnheitsrecht Gesetzeskraft besitzt.

Schliesslich kann als eine der vorzüglichsten Beschränkungen des Richters bei der Urtheilsschöpfung die Weisung angesehen werden, dass zwischen den einzelnen, das grösste Ansehen geniessenden Rechtsgelehrten eine gewisse Rangabstufung aufgestellt ist, nach welcher in den concreten Fällen das Gewicht und die Anwendbarkeit der Lehren derselben, angesichts widersprechender Behauptungen, geprüft wird.

Ein die Grundbestimmungen der Rechtswissenschaft behandelndes Buch lehrt z. B., dass, wenn in strittigen Fragen rechtlicher Natur, angesichts der Theorie des Abû Ḥanîfa eine andere unter sich übereinstimmende Ansicht seiner Schüler Abû Jûsuf und Muhammed vorhanden ist, der Muftî berechtigt ist, in dieser Frage entweder nach Abû Ḥanîfa oder nach den beiden Anderen zu entscheiden, indem beide Ansichten an Gewicht gleich sind. Wenn sich jedoch in einer Frage einer der genannten Schüler der Ansicht Abû Ḥanîfa's anschliesst, so muss diese Ansicht auch für den Muftî maassgebend sein. Laut der genannten Quelle [2]) rangiren die Theorien der grössten Imame folgendermassen unter sich: Abû Ḥanîfa, Abû Jûsuf, Zufar (gest. 774 n. Ch.) und Hasân ibn Zijâd (gest. 819 n. Ch.). Wenn aber der Muftî aus den ihm zu Gebote stehenden Quellen keine Aufklärung erhalten kann, so soll er — bemerkt das angezogene Werk — nach seiner eigenen Meinung entscheiden.

Heutzutage kommt der Jurist in den seltensten Fällen in die Lage eine Rechtsbestimmung selbst deduciren zu müssen, da das muhammedanische Recht über eine so reichhaltige Litteratur verfügt und die einzelnen juridischen Werke und deren Commentare mit solcher Intensität jeden möglichen Fall behandeln, dass man nach einigem Forschen befriedigende Auskunft in Fülle erhalten kann.

Die oben erwähnten Grundsätze müssen wir im Verlaufe dieser Abhandlung stets vor Augen halten und dürfen nicht vergessen, dass sie keinen anderen Zweck haben kann, als kurz darzulegen, wie einige der grösseren und heutzutage maassgebenden Koryphäen der hanefitischen Schule über die wichtigeren Fragen des Waḳf-Rechtes gedacht haben. Ausser den aufzuzählenden Bestimmungen besteht noch eine endlose Reihe der entgegengesetzten oder wenigstens theilweise abweichenden Ansichten, welche vielleicht in einem con-

1) ʿAbdulḥalim Kaśf rumûzi ġurar I, 168.
2) Manâfiʿ ul-daḳâiḳ Seite 304.

creten Falle seitens eines oder des anderen Muftî oder Richters bevorzugt werden, doch habe ich es nicht für nothwendig erachtet, mich mit den Gegenansichten des Längeren zu beschäftigen. Es wird genügen, dass sich der Leser bei jeder These dessen erinnere, dass keine derselben unbedingt bindend sei.

Da neben jeder These abweichende Behauptungen bestehen, so treten dieselben nur dann, und nur in dem concreten Falle als bindende Rechtsbestimmungen auf, wenn sie der Ḳâḍî bei seiner Urtheilsschöpfung zum judicatorischen Principe wählt [1]). Nach den neueren Rechtsgelehrten ist unter mehreren divergirenden Theorien jene zu wählen, welche für den Waḳf Erleichterungen und Nutzen bietet, damit die Leute hierdurch zu Waḳfstiftungen ermuntert werden [2]).

Zum Schlusse bemerken wir, dass im türkischen Reiche ausser dem auf dem Šarîʿat fussenden Waḳf-Rechte zahlreiche, denselben Gegenstand betreffende, staatliche Verordnungen erschienen sind. Diese Verordnungen bezwecken die Regelung solcher Fragen, welche eventuelle vermögensrechtliche Interessen berühren, erfahrungsgemäss zu vielen Streitigkeiten Anlass boten und deren Entscheidung im Sinne des Šarîʿatrechtes mit Rücksicht auf die geringe Präcision der diesbezüglichen Bestimmungen und dem gänzlichen Mangel an Einheitlichkeit derselben, — sehr schwer durchführbar war.

Da diese staatlichen Verordnungen im Gegensatze zu den Bestimmungen des Šarîʿatrechtes seitens der Staatsverwaltung, wann immer widerrufen oder durch andere ersetzt werden können, so wurde von deren Besprechung, als ausserhalb des Rahmens dieser Abhandlung liegend, Umgang genommen [3]).

1) لان مجتهد فيه اي انه يسوغ فيه الاجتهاد والاختلاف بين الائمة فيكون الحكم فيه رافعا للخلاف Radd ul-muḥtâr III, 559.

2) وذكر الصدر الشهيد ان الفتوى على قول ابي يوسف ترغيبا للناس fat. Kâdichân (Entscheidungen des im J. 592 A. H. gest. Imâm Ḥasan ibn Manṣûr ibn Muḥammad al-Uzǵandi al-farǵâni. Gedr. in Bûlâḳ 1282) III, 314. وقد صرح صاحب الحاوي القدسي بانه يفتى بكل ما هو انفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه Radd ul muḥtâr III, 559.

3) So das Gesetz vom 19. Ǵumâda'l-âchir 1280 (1863), welches die Rechte und Pflichten der Waḳf-Behörden, dann der Einhebung der Waḳfgebühren und Legung sowie Ueberprüfung der Rechnungen behandelt; ferner das Gesetz vom 8. Dalḳaʿda 1286 (1869) betreffend die Besetzung der Waḳf-Dienststellen u. s. w.

§. 4. Eintheilung des Stoffes.

Mit der Definition des Wakfs ist auch die Reihenfolge gegeben, in welcher wir die einzelnen Theile unseres Gegenstandes erörtern werden.

Demgemäss werden wir untersuchen:

A. Wer das Recht habe ein Vermögensobject in einen Wakf zu verwandeln, welche Eigenschaften der Stifter aufweisen muss, damit sein bezüglicher Act als giltig anerkannt werde.

B. Welche Sachen geeignet sind, dass aus ihnen ein Wakf zu Stande komme und welche Gegenstände zur Wakfstiftung ungeeignet erscheinen.

C. In welcher Form der Stifter seinen Willen, wonach er einen Wakf zu errichten beabsichtigt, kundzugeben hat.

D. Was für Zwecken der Wakf dienen kann.

E. Welche Grundsätze bei Verwaltung des Wakfvermögens zu beobachten sind, und schliesslich

F. wie die Wakfeigenschaft einer Stiftung erlischt.

A. Die Bestimmungen betreffend den Wakf-Stifter.

§. 5. Der Stifter.
(Wâkif.)

Wâkif ist die Person, welche ihr hierzu geeignetes Vermögen oder einen Theil desselben in einen Wakf verwandelt.

Wir haben erwähnt, dass die Rechtsgelehrten darüber verschiedener Ansicht sind, ob der Stifter auch weiter Eigenthümer des in einen Wakf verwandelten Objectes bleibe, oder ob das Eigenthumsrecht mit dem Stiftungsacte erlösche. Diese Frage ist deshalb von Belang, weil von ihrer Entscheidung abhängt, ob ein Wakf, in dem Falle, dass er seinem ursprünglichen Zwecke nicht mehr dienen kann, dem Wâkif oder seinen Erben, als Eigenthümern, zurückgestellt, oder die Stiftung zu einem, dem ursprünglichen ähnlichen Zwecke verwendet werde.

Die Person, welche einen Wakf stiftet, muss im Besitze folgender Eigenschaften sein:

§. 6. Körperliche Reife.
(Bulûġ.)

Grossjährig (bâliġ) ist ein Knabe, wenn er das 12., ein Mädchen hingegen, wenn es das 9. Jahr ihres Lebens zurückgelegt hat, falls sie bereits körperlich reif sind.

Körperlich reif, mannbar, werden Knaben und Mädchen dann, wenn an denselben Zeichen der geschlechtlichen Reife bemerkt werden; wie z. B. Samenerguss und Zeugungsfähigkeit bei Knaben, Menstruation u. s. w. bei Mädchen.

Knaben werden keinesfalls grossjährig vor dem erreichten zwölften und Mädchen vor ihrem neunten Jahr, selbst falls die erwähnten Zeichen der geschlechtlichen Reife vorhanden sind; wogegen auch ohne solche, Knaben und Mädchen in ihrem fünfzehnten Lebensjahre als grossjährig (bâliġ) betrachtet werden [1]).

Minderjährige können selbst in dem Falle giltig keinen Waḳf stiften. falls deren diesbezügliche Verfügung der Ḳâḍî als Vormundschaftsbehörde genehmigt. Nach einigen Rechtsgelehrten ist die Stiftung im letzteren Falle zulässig [2]).

§. 7. Geistige Reife.
(ʿAḳl.)

Geistig reif ist jeder Grossjährige, welcher seine Handlungen den Regeln der Vernunft anpasst. Die Personen, welche diese Fähigkeit entbehren, können ohne Einwilligung der Vormundschaft keine giltigen Rechtsgeschäfte abschliessen.

Die Rechtsgeschäfte einer Person, welche unter ḥaǵr (Prohibition, Interdiction) steht, werden als null und nichtig erachtet.

Die unter ḥaǵr gestellten Individuen dürfen, solange die Vormundschaft nicht erlischt, aus ihren Sachen keinen Waḳf errichten. Als unter Vormundschaft gehörig sind zu betrachten: unmündige Kinder, Verschwender (safîh), Irrsinnige (maǵnûn), und Blödsinnige (maʿtûh) u. s. w.

Eine Person, welche wegen Verschwendung unter Vormundschaft gestellt wurde, ist nach Abû Jûsuf berechtigt, einen Waḳf zu stiften, dessen Nutzniessung in erster Linie dem Stifter selbst zusteht, und wobei der Ertrag der Stiftung erst nach dem Tode des Wâḳif für fromme Zwecke verwendet wird. Abû Jûsuf scheint nämlich der Meinung zu sein, dass sich hierdurch der Betreffende keinen finanziellen Nachtheil zufügt, indem er den Nutzen der Stiftung bis zu seinem Tode geniesst [3]).

1) Vide §§ 985 und 986 der türkischen Meǵelle. Fatâwà Ḳâḍichân III, 664 u. f.

2) صبي محجور عليه وقف ارضا له قال الفقيه ابو بكر وقفه باطل الّا باذن القاضي وقال الفقيه ابو القاسم وقفه باطل وان اذن له القاضي لانه تبرّع Fat hindijje II, 297

3) Fatâwà hindijje II, 298 Die türkische Moǵelle definirt ḥaǵr im § 941 folgendermaassen: حجر بر شخصي مخصوصي تصرف قوليسندن منعدر كه بعد الحجر اول شخصه محجور دينور نقل هو لغة المنع مطلقا وشرعا منع من نفاذ تصرف قولي لا فعلي لان الفعل

§. 8. Freier Stand.

(Ḥurrijjet.)

Ein Sclave kann kein Eigenthumsrecht haben und demgemäss kein Vermögen besitzen. Was der Sclave erwirbt, gehört nicht ihm, sondern seinem Herrn. Somit ist nur ein freier Mensch in der Lage einen Waķf zu errichten.

Nicht unbedingt nothwendig ist es jedoch, dass der Stifter muhammedanischer Religion sei, indem auch der Waķf eines Christen, Juden oder Magiers (Zimmî) giltig ist, wenn nur sonst die zur Giltigkeit einer Waķfstiftung erforderlichen Bedingungen vorhanden sind.

Der Abtrünnige kann nach Muḥammad, während er einer anderen religiösen Gemeinschaft angehört, mit derselben Wirkung einen Waķf stiften, wie dies die übrigen Angehörigen seiner neuen Religion zu thun in der Lage sind [1].

§. 9. Eigenthumsrecht.

Der Stifter muss über die zu stiftende Sache zur Zeit der Errichtung des Waķfs ein vollkommenes Eigenthumsrecht haben.

Die śariʿatrechtliche Terminologie nennt dieses vollkommene Eigenthnmsrecht Milk, Mehrzahl Amlâk.

Die sogenannten Arâḍî mîrijje (Grundstücke (d. h. die unter diesem Namen bekannten Staatsländereien im ottom. Reiche) bilden kein solches Milkeigenthum, weil, obwohl der Besitzer über dieselben beinahe so frei disponiren kann, wie ein Eigenthümer (d. h. er kann sie mit einigen Beschränkungen verkaufen, verschenken und sie gehen sogar als Erbschaft auf die Erben über), doch das Ober-

بعد وقوعه لا يمكن رده فلا يتصور الحجر عنه. Interessant ist der Unterschied, welcher zwischen حجر und نهي gemacht wird. (الحجر) وفي العرف عبارة عن منع حكمي كالنهي الا ان التصرف في الحجر لا يفيد الملك بحال في البيع يفيده بعد القبض كما في البيع الفاسد فهذا فرق بين الحجر والنهي من حيث الحكم وكذا يفرق من حيث الماهية لان الحجر هو المنع لحق الغير والنهي هو المنع لحق الشرع Dâmâd Śarḥ multaķâ (ein Commentar zu dem bekannten Werke Multaķâ 'l-abḥur vom Scheich und Imâm Ibrâhîm ibn Muḥammed al-Ḥalabi gest. 956 A. H.), II, 421. Aus diesem Grunde scheint mir auch die Uebersetzung des Ḥaǵr mit Prohibition nicht ganz correct.

1) وعلى قول محمد يجوز منه (يعني المرتد) ما يجوز من القوم الذي انتقل الى دينهم ʿAbdulḥalim, Kaśf rumûzi ġurar I, 165

eigenthumsrecht über diese Grundstücke dem Staate zukommt, und der Staat berechtigt ist, den Verkauf und die Erbfolge bei diesen Ländereien mit Civilgesetzen zu regeln; wogegen der Eigenthümer über die in seinem Milkrechte befindlichen Sachen innerhalb der Bestimmungen des Šarîʿatrechtes frei schalten und walten kann und die diesbezügliche Erbordnung auf unabänderlichen göttlichen Gesetzen (farâiḍ ullâh) beruht.

Aus dem Eigenthume einer dritten Person kann kein giltiger Wakf errichtet werden, und zwar nicht einmal dann, wenn die betreffende Sache nachträglich ins Eigenthum des Stifters übergegangen wäre, oder aber der Eigenthümer diese Verfügung gut geheissen hätte, weil es erforderlich ist, dass das in einen Wakf zu verwandelnde Object zur Zeit der Schenkung Eigenthum des Wâkif sei.

Šâfiʿî und andere Juristen lehren, dass der aus dem Vermögen einer dritten Person errichtete Wakf giltig werden kann, wenn der Eigenthümer die Stiftung bestätigt [1]).

Ein Vermögen, welches jemandem testamentarisch vermacht wurde, eignet sich, solange der Erblasser am Leben ist, nicht zur Wakfstiftung, da vor dem Tode des Erblassers dem Legatar über das Legat kein Milk-Recht zukommt. Ebensowenig können noch ausstehende Schuldforderungen in einen Wakf verwandelt werden, weil dem Gläubiger über solche Forderungen ein Milkrecht erst nach deren Einbringung zusteht.

Bei der Ausübung des Milkrechtes und demnach auch bei Ueberlassung eines Gegenstandes zu Wakfzwecken gilt als Hinderniss, wenn einer dritten Person betreff des fraglichen Gegenstandes ein Rückkaufs-Recht eingeräumt ist.

Ein Gegenstand, in Ansehung dessen Jemandem das Rückkaufs-Recht zusteht, ist solange zur Wakfstiftung ungeeignet, als die zur Ausübung des Rückkauf-Rechtes bedungene Frist nicht abgelaufen ist.

Mit Rücksicht auf den Grundsatz, dass ein Milkrecht über die in einen Wakf zu verwandelnde Sache zur Zeit der Stiftung bestehen musste, ist die weitere Bestimmung des Šarîʿatrechtes nur folgerecht, dass ein Wakf aus einer Sache, in Ansehung deren dem Verkäufer das Rückkaufsrecht zustand, auch dann als ungiltig erachtet wird, wenn der Verkäufer nachträglich auf sein Rückkaufs-Recht verzichtet hat [2]).

Ebenso wird das Eigenthumsrecht durch das dem Nachbarn, Miteigenthümer u. s. w. auf eine angrenzende (Milk-) Liegenschaft zukommende Vorkaufsrecht (Šufʿa) beschränkt. Wenn daher Jemand durch Kauf in den Besitz eines Hauses gelangt und aus demselben einen Wakf errichtet, so steht es dem Nachbar frei, sein gesetzliches Vorkaufsrecht geltend zu machen und das gestiftete

1) Radd al-muhtar III, 551 und Kadhchan III, 300

2) Fatawâ hindijje II, 298

Haus in der vorgeschriebenen Weise abzukaufen, wodurch der Waḳf ohne Weiteres null und nichtig wird [1]).

Für die Giltigkeit des Waḳfs ist es dagegen irrelevant, dass der Eigenthümer in den Besitz der gestifteten Sache auf rechtlich anfechtbare Weise gelangte; z. B. zu Folge eines uncorrecten Kaufvertrages, Schenkung u. s. w.

Wenn nun Jemand auf Grund eines rechtlich anfechtbaren Vertrages eine Liegenschaft käuflich erwirbt und in Besitz nimmt, sodann dieser defecte Vertrag hinterher im Processwege vernichtet wird, so bleibt der dem Waḳf geschenkte Gegenstand Waḳf, doch ist der Wâḳif verpflichtet den Kläger anderweitig zu entschädigen [2]).

Eine Sache, auf welche Jemandem Pfand- oder Bestandsrechte zustehen, vermag der Eigenthümer anstandslos zu waḳfisiren; doch kann dieselbe, solange die erwähnten Rechte aufrecht bestehen, nicht als Waḳf behandelt werden.

Das Pfandrecht kann durch Begleichung der Schuld und das Bestandrecht durch Ablauf der Vertragsdauer oder den Tod eines der Contrahenten u. s. w. erlöschen. Ist der dem Waḳf geschenkte Gegenstand zur Zeit des Ablebens des Wâḳif noch verpfändet und reicht die Verlassenschaft zur Tilgung der Schuld hin, so wird das Pfandobject ausgelöst und bleibt Waḳf; wenn hingegen der Wâḳif kein Vermögen hinterliess, so ist der Waḳf nichtig. Das Pfandobject wird verkauft und der Erlös zur Befriedigung der Gläubiger verwendet [3]).

Da nach muhammedanischer Auffassung bei gemeinschaftlich besessenen Sachen keiner der Miteigenthümer über das gemeinschaftliche Eigenthum ein vollkommenes Eigenthumsrecht ausübt, so bot die Frage bei den muhammedanischen Gelehrten Anlass zur Controverse, ob ein gemeinschaftliches Gut (*mušâ'*) in dem Falle, dass nur ein Miteigenthümer seinen Antheil dem Waḳf schenkt, zum besagten Zwecke anzunehmen sei.

Darüber scheinen alle einig zu sein, dass der aus einem untheilbaren Objecte, z. B. Bad, Mühle gestiftete Waḳf auch im vorerwähnten Falle giltig sei; ist dagegen das Object leicht theilbar und kann es auch nach der Theilung seiner ursprünglichen Bestimmung dienen, so wird dasselbe nach Muḥammad und den ihm folgenden bocharischen Gelehrten zum Waḳf nicht angenommen, wogegen Abû Jûsuf, welcher den Grundsatz, die bei der Waḳf-

1) لو اشترى دارا ووقفها ثم جاء الشفيع كان له ان يأخذ الدار بالشفعة وينقض الوقف Kâḍichân III. 312.

2) ولو اشترى دارا شراء فاسدا وقبضها ثم وقفها على الفقراء والمساكين جاز ويصير وقفا Kâḍichân a. a. O.

3) Fatâwâ hindijje II. 298

stiftung vorkommenden Schwierigkeiten zu erleichtern, befolgt, einen solchen Wakf für zulässig erklärt hat. Seine Ansicht wurde von den Gelehrten der Provinz Balch getheilt.

Dem Kâdi bleibt es unbenommen, im Sinne der einen oder der anderen Ansicht zu entscheiden[1]).

Ihm steht es zu, auch darüber zu urtheilen, ob ein Gegenstand theilbar sei oder nicht.

Darüber stimmen alle Rechtsgelehrten überein, dass ein gemeinschaftliches Gut nicht wakfisirt werden kann, um darauf eine Moschee zu erbauen oder auf demselben einen Friedhof zu errichten.

Der Grund dieses Verbotes liegt darin, dass nach der in muhammedanischen Ländern bestehenden und im Gesetze begründeten Gepflogenheit, dass gemeinschaftliche Objecte in einem Jahre (oder einer gewissen Periode) vom einen und im folgenden Jahre vom andern Miteigenthümer benützt werden, ein solcher Wakf Anlass zu mannigfachen Inconvenienzen böte, da es nicht ausgeschlossen ist, dass jener Miteigenthümer, welcher seinen Antheil dem Wakf nicht geschenkt hat, wenn die Reihe der Nutzniessung auf ihn käme, die Moschee eventuell für profane Zwecke (Kaffeehaus, Stall) benützen und den Friedhof aufackern würde[2]).

§. 10. Das Verfügungsrecht.

Das Verfügungsrecht des Eigenthümers über sein Vermögen ist verschieden, je nachdem sich der Eigenthümer zur Zeit der Verfügung im gesunden Zustande oder in einer mit Tode endenden Krankheit befindet.

Während nämlich ein grossjähriger Muhammedaner im gesunden Zustande über sein Milkvermögen grundsätzlich unbeschränkt verfügen darf, wird seine Dispositions-Freiheit, wenn er in eine tödtliche Krankheit fällt und Erben da sind, wesentlich eingeschränkt, indem er in solchem Zustande nur über ein Drittel seines Milkvermögens frei verfügen kann.

Wenn daher eine Person während ihrer letzten Krankheit mehr als ein Drittel ihres Milkvermögens testamentarisch vermacht oder als Wakf verschenkt, beziehungsweise, wenn sie entweder durch die unmittelbare Schenkung eines Gegenstandes oder Erlassung einer bestehenden Schuld, ihre Verlassenschaft belastet, so ist diese Ver-

1) وإذا قضى القاضي بصحّة وقف المشاع نفذ قضاؤه
Fatawa hindijje II. 311

2) لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى ولان المهايأة فيهما في غاية القبح بان يقبر الموتى فيه سنة ويزرع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت Risâle fil-wakf Fol. 11.

fügung hinsichtlich des das Drittel des Vermögens übersteigenden Theiles, ungiltig.

Hierbei wird es nothwendig sein, die Beschaffenheit der erwähnten Krankheit, welche das Verfügungsrecht über das eigene Vermögen zu beschränken geeignet ist, zu untersuchen. Da jedoch die diesbezüglichen Aeusserungen der muhammedanischen Rechtsgelehrten von einander abweichen, und zu allgemein lauten, um aus denselben eine geltende Regel formuliren zu können, so wird es sich für unseren Zweck empfehlen, die Definition des §. 1595 der türk. Meǵelle einzuschalten.

Hiernach versteht man unter einer Todeskrankheit (maraḍ maut) „die Krankheit, welche in der Regel mit Tode endet und in Folge welcher die kranke Person, wenn sie männlichen Geschlechtes ist, in der Versehung ihrer auswärtigen Geschäfte, und wenn sie ein Weib ist, in der Besorgung ihrer häuslichen Arbeiten gehindert ist, und in welcher Krankheit schliesslich die betreffende Person, ob sie nun bettlägerig war oder nicht, innerhalb eines Jahres mit Tod abgeht. Wenn sich hingegen die Krankheit in die Länge zieht und sich die kranke Person über ein Jahr hinaus stets im gleichen Zustande befindet, so wird dieselbe bis zur Verschlimmerung ihres Zustandes als gesund angesehen und ihre Verfügungen denen eines gesunden Menschen gleichgestellt. Wenn sich der Zustand dieser kranken Person verschlimmert und sie innerhalb eines Jahres stirbt, so wird der vom Tage der Verschlimmerung bis zum erfolgten Tode währende Zustand als Todeskrankheit angesehen.“

Sollten die betheiligten Erben ihre Zustimmung ertheilen, so kann ein todeskranker Mensch auch mehr, als ein Drittheil seines Vermögens dem Wakf vermachen.

Wenn von mehreren Erben nur einer oder einige zustimmen, dass der Erblasser mehr als ein Drittel seines Vermögens in einen Wakf verwandle, so wird der das Drittel ergänzende Ueberschuss vom Antheile des oder der einwilligenden Erben genommen.

Der Kranke kann gegen den Willen der Erben auch dann nicht mehr als ein Drittel seines Vermögens in einen Wakf verwandeln, wenn er den Ertrag dieses Wakf's in erster Linie zu Gunsten der betreffenden Erben bestimmt[1]).

Der Fiscus (beit ul-mâl) ist nicht Erbe und kann Niemandes Verfügungsfreiheit über ein Milkvermögen beeinträchtigen.

Das dem Eigenthümer zur Verfügung stehende Drittel wird nach Tilgung der eventuellen Schulden aus dem übrig bleibenden Vermögen berechnet.

Hieraus folgt, dass eine Person, welche mehr Schulden als Vermögen besitzt, in ihrer Todeskrankheit keinen Wakf stiften kann.

Dagegen steht es derselben Person frei, im gesunden Zustande,

1) Radd ul-muḥtâr III, 560.

ohne Rücksicht auf Erben und bestehende Schulden, selbst ihr ganzes Vermögen, in einen Waḳf zu verwandeln und dann haben die Gläubiger nicht das Recht aus dem Titel ihrer Forderungen die Ungiltigkeitserklärung des Waḳfs zu verlangen [1]).

Da mit dieser Begünstigung des Gesetzes Viele einen Missbrauch trieben und den Fideicommissen ähnliche, später näher zu erörternde Waḳfe, deren Einkünfte zum grössten Theile vom Stifter namhaft gemachten Personen, in der Regel seinen Kindern, zur Nutzniessung bestimmt waren, stifteten, um hierdurch die Gläubiger, welche ihre Forderungen dem Waḳf gegenüber nicht realisiren konnten, zu benachtheiligen, so haben einige Gelehrte diese Rechtsgeschäfte für unzulässig erklärt und die Annahme dieser Waḳfe, welche nur zur Hintergehung der Gläubiger gestiftet werden, den Ḳâḍis untersagt. Es kommen jedoch Fetwas (Decisionen) auch entgegengesetzten Inhaltes vor [2]).

Besteht eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob Jemand den vor seinem Tode errichteten Waḳf im gesunden oder kranken Zustande gestiftet habe, so wird, solange das Gegentheil nicht erwiesen ist, angenommen, dass die Stiftung in der Todeskrankheit des Wâḳif zu Stande kam [3]).

Schliesslich ist zu bemerken, dass die in einer Todeskrankheit getroffenen vermögensrechtlichen Verfügungen und somit auch die Waḳfstiftungen nach den in Betreff des Testamentes (Waṣijjet) bestehenden Bestimmungen zu beurtheilen sind. Hierin liegt auch der Grund, warum bei den testamentarisch errichteten Waḳfen, nicht soviel Formalitäten erforderlich sind, wie bei den anderweitig zu Stande gekommenen.

1) Radd ul-muḥtâr III, 611. Fatâwâ 'Alief. (bekannt unter dem Namen Ćatalǵawi, Grossmuftî von Constantinopel, gest. im J. 1103 A. H.) (Gedruckt in Constantinopel 1289), I, 268.

2) نـدـن فى المعروضات المفتى ابى السعود سئل عـمـن وقـف على اولاده وهرب عـن الدين هل يصح فجاب لا يصح ولا يلزم والقضاة ممنوعون عن الحكم وتسجيل الوقف بمقدار ما شغل بالدين انتهى فليحفظ Maǵmû'a ǵadîda (eine moderne Fetwasammlung in türk. Sprache von Mehmed Nûrî), Constantinopel 1299, Seite 74.

3) Meǵelle bei § 11. بر امر حادثك اقرب اوقاتنه اضافتى اصلدر يعنى حدث اولان بر ايشك سبب وزمان وقوعنده اختلاف اولنسه زمان بعيده نسبتى اثبات اولنمدقجه حادثه اقرب اولان زمانه نسبت اولنور

B. Gegenstand der Stiftung.

§. 11. Unbewegliches Gut.

Die muhammedanischen Gelehrten stimmen darin überein, dass zum Waḳf am geeignetsten das unbewegliche Gut erscheint, indem dasselbe zu Folge der Dauer seiner Nutzbarkeit den ewigen Zwecken des Waḳfs am meisten entspricht.

Unter unbeweglichem Vermögen versteht man nur den sogenannten ‘Aḳâr, wobei mit ‘Aḳâr jedes Grundstück bezeichnet wird, ob sich nun auf demselben ein Gebäude befinde oder nicht [1]). Ein Gebäude wird nur insofern als unbeweglich angesehen, als es mit dem betreffenden Baugrunde kein getheiltes Vermögensstück bildet.

Bildet das Gebäude und der Baugrund das Eigenthum verschiedener Personen, so ist das Haus eine bewegliche Sache und finden diesbezüglich nicht die in Ansehung des unbeweglichen Gutes, sondern die in Betreff der beweglichen Sachen geltenden Normen Anwendung [2]).

Der aus einem unbeweglichen Vermögensstücke errichtete Waḳf ist, wenn den weiter erforderlichen Bedingungen entsprochen wurde, nach übereinstimmender Aussage aller Rechtsgelehrten, als giltig zu betrachten.

§. 12. Bewegliches Gut.

Ob ein aus beweglichen Sachen gestifteter Waḳf giltig sei, darüber sind die Ansichten der maassgebendsten Gelehrten sehr abweichend. Eine Uebereinstimmung findet nur hinsichtlich jener Gegenstände statt, welche unter den Begriff „Kurâ‘“ und „Silâḥ“ fallen. Unter Kurâ‘ versteht man Pferde, Kamele und sonstige Zug- und Lastthiere; unter Silâḥ hingegen Waffen. Es wird allgemein anerkannt, dass man Gegenstände dieser Art waḳfisiren könne, weil genügende Beispiele vorhanden sind, dass solche Waḳfe im Zeitalter der Religionsbildung anstandslos angenommen wurden. Die Gegenstände beider Begriffsgruppen hatten zu jener Zeit vom Standpunkte der muhammedanischen Religion auch ihren frommen Zweck, indem sie anlässlich der zur Zeit der Entstehung des Islâms geführten Glaubenskriege im Interesse der Verbreitung der Lehre des Propheten gute Dienste leisteten [3]).

---

1) Definition des ‘Aḳâr: هو الارض مبنية او غير مبنية فتح وفى القاموس هو الضيعة وهو المناسب Radd ul-muḥtâr III, 576.

2) Fatâwâ ‘Abdurraḥîm (Scheich ul-islâm gest. 1127 A. H.) 545.

3) وفى الكراع والسلاح يجوز عند ابى يوسف كما يجوز عند محمد لورود الآثار المشهورة فيهما فلايق استثنوهما من

Nach Abû Júsuf ist ein aus beweglichen Sachen gestifteter Waḳf ungiltig. Der Grund dieses Verbotes liegt nicht in irgend einem geoffenbarten Gesetze, sondern in folgender Theorie (Ḳijás):

Die Aufgabe des Waḳfs ist ewig bestehenden Zwecken zu dienen. Da die Brauchbarkeit der beweglichen Sachen nur von kurzer Dauer und demnach mit dem ewigen Fortbestande des Waḳf's im Widerspruche steht, so folgt hieraus, dass bewegliche Sachen zur Waḳfstiftung ungeeignet sind.

Bei Abû Júsuf verliert die auf Grund eines Vernunftschlusses (Ḳijás) abgeleitete Norm nur dann ihre Geltung, wenn wir in der Lage sind, dem entgegen eine klare Bestimmung (Naṣṣ) des Gesetzgebers aufzuweisen.

Im vorliegenden Falle sieht der genannte Gelehrte aber eine solche klare Bestimmung nur in Betreff der Kurá' und Silâḥ, auf welche sich das obige Verbot nicht bezieht. Die Ausnahme beschränkt sich aber nur auf diese Gegenstände und darf nicht auf die übrigen beweglichen Sachen ausgedehnt werden [1].

Bei Muḥammed ist der Waḳf aus beweglichen Sachen, aus welchen Waḳfe zu stiften üblich ist, giltig: wie z. B. Tragbahren für Todte, Geräthschaften, welche beim Waschen eines Todten benützt werden, Ḳorâne u. s. w. Er lehrt nämlich im Gegensatze zu Abû Júsuf, dass die auf Grund einer logischen Schlussfolgerung zu Stande gekommene Norm durch das Gewohnheitsrecht aufgehoben wird. Er giebt zwar zu, dass man mit Rücksicht auf die ewige Bestimmung der Waḳfe schliessen müsste, dass bewegliche Sachen hierzu nicht geeignet sind, doch hat dieser Schluss keinen Werth, weil ihn die entgegengesetzte Gepflogenheit aufhebt [2].

Was, und unter welchen Umständen es als üblich angesehen werden kann, darüber zu entscheiden liegt dem Ḳâdî ob.

Ausser dem, dass Muḥammed im Allgemeinen mit der erwähnten Beschränkung den aus beweglichen Sachen errichteten Waḳf für zulässig erklärt, ist zu bemerken, dass man sich zum Beweise dessen, ob in einem besonderen Falle der aus einem benannten Gegenstande zu stiftende Waḳf zulässig sei, in der Regel auf denjenigen angesehenen

---

المنفى والمراد بالكراع الخيل والبغل والحمير والابل والثيران التى يحمل عليها 'Abdulḥalim Kaśf rumûzi ġurar I, 471.

1) وعند ابى يوسف لا يجوز (وقف المنقول) لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فى الكراع والسلاح فيقتصر عليه Risâle fil-waḳf. fol. 11

2) لان التعامل يترك به القياس Risâle fil-waḳf a. a. O. Radd ul-muḥtâr III, 579. Fat. 'Ali ef. I, 265 u. f.

Gelehrten beruft, der zuerst oder am ausdrücklichsten eine diesbezügliche Decision gefällt hat.

So pflegt man sich bei Baargeld, Lebensmitteln und bei beweglichen Sachen, welche mit Längen- und Gewichtsmaass gemessen oder gewogen werden, auf Muḥammed ibn 'Abdallâh alanṣârî zu berufen (gest. um 830 n. Ch.), welcher ausdrücklich erklärt hat, dass er solche Gegenstände als Waḳfstiftungen annehmbar finde. Als man ihn frug, wie er es sich vorstelle, dass z. B. Baargeld für den Waḳf nützlich sein könne, antwortete er:

„Es soll Kaufleuten zu Geschäftszwecken gegen gemeinschaftlichen Gewinn gegeben werden und der Gewinn ist unter die Armen zu vertheilen. Das Getreide hingegen kann im Interesse des Waḳf's in der Weise verwerthet werden, dass man es leihweise ohne Zinsen solchen armen Bauern giebt, welche keinen Fruchtsamen haben. Wenn diese sodann bei der nächsten Ernte ihre Schuld bezahlen, so kann die Frucht abermals anderen mittellosen Leuten geliehen werden [1])".

Dass man Bücher in ein Waḳf verwandeln könne, darüber liegt ein Fetwâ des Abû 'l-Leiṯ al-samarḳandî vor (gest. um 383 A. H.) [2]).

So haben wir aus der neueren Zeit Fetwâ's, welche die Stiftung auch solcher Mobilien gestatten, deren Annahme zu Waḳfzwecken ehedem verboten war, wie z. B. Haus und Bäume ohne Grundstück, im Falle das letztere einem Anderen gehört [3]).

Dagegen waltet gegen die Waḳfisirung beweglicher Sachen, welche dem Waḳf mit einer Liegenschaft (Hauptsache) zusammen als Nebensache geschenkt werden, kein Anstand ob, z. B. landwirthschaftliche Geräthschaften, Thiere, Sclaven, mit einem Grundstücke. Dies hat auch Abû Jûsuf für zulässig erklärt [4]).

Jedenfalls ist aber erforderlich, dass das Stiftungs-Object nicht extra commercium und im factischen Besitze des Stifters sei (Mâl mutaḳawwim) [5]).

C. Die Entstehung des Waḳf's.

§. 13. Verschiedene Ansichten.

Der Wâḳif (Stifter) hat in unzweideutiger Weise zu erklären, dass er aus seinem Vermögen einen Waḳf zu stiften Willens sei; sollte er dies unterlassen, so könnte ein Zweifel obwalten, ob der

1) 'Abdulḥalîm I, 472.

2) واختلف المشايخ في وقف الكتب جوزه الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى ونصير رحمه الله تعالى وقف كتبه Ḳâḍichân III, 306.

3) رجل وقف بناء بدون الارض قال هلال لا يجوز ذلك Ḳâḍichân III, 307, wogegen eine entgegengesetzte Fetwâ Fat. 'Alî ef. I, 316.

4) Ḳâḍichân III, 307.

5) Siehe die Definition des mâl mutaḳawwim. § 127 der Meǵelle.

Stifter nicht etwa auf eine andere Weise für wohlthätige Zwecke eine Stiftung beabsichtigte, wodurch nur zu Zwistigkeiten Anlass geboten werden würde.

Hierüber ist man einig, darüber hingegen, wann und wodurch eine Sache in einen Waḳf verwandelt wird, beziehungsweise wann das Eigenthums-Recht des Wâḳif aufhört, bestehen wesentliche Meinungsverschiedenheiten.

Wir sahen, dass nach Abû Ḥanîfa das Eigenthums-Recht des Wâḳif auf die gestiftete Sache auch nach der Stiftung aufrecht bleibt, und der Waḳf solange widerrufen werden kann, bis der Richter durch Urtheil erkennt, dass die betreffende Waḳf-Stiftung unwiderruflich sei.

Muḥammad schloss sich der Ansicht seines Lehrers nicht an und lehrt, dass der Waḳf sofort giltig wird, und das Eigenthums-Recht des Wâḳif erlischt, sobald dieser erklärt die betreffende Sache in einen Waḳf zu verwandeln und sie dem Verwalter (mutawallî) oder der Person, welche vorläufig befugt ist, die Stiftung zu nutzniessen, (mawḳûf 'aleihi) übergiebt. Sarachsî (gest. 1106 n. Ch.) ist auch dieser Meinung.

Abû Jûsuf ging weiter und hielt auch die Förmlichkeit, wodurch der Wâḳif die gestiftete Sache zu übergeben hätte, für überflüssig und behauptet, dass eine diesbezügliche Willenserklärung des Eigenthümers genügend sei, um ein Vermögensstück in einen Waḳf zu verwandeln; wenn somit Jemand erklärt: „Ich errichte hiermit einen Waḳf aus meinem Hause“ so wird nach ihm das Haus ohne weitere Umständlichkeiten zum Waḳf[1]).

Dies vorausgeschickt, ist es unzweifelhaft, dass der Ḳâḍî einen grossen Spielraum hat, um einen Waḳf für giltig und bindend zu erklären oder aber denselben als dieser Eigenschaften baar abzuweisen. Er kann nämlich, gestützt auf Abû Jûsuf, eine Stiftung ebenso annehmen, wie mit Rücksicht auf Abû Ḥanîfa oder Muḥammed ablehnen. Und wir sehen in der That, dass die theoretische Erleichterung Abû Jûsuf's im praktischen Leben keinen besonderen Werth hat, indem es sehr oft vorkommen kann, dass Jemand, gestützt auf die Lehre dieses Gelehrten, wonach zur Giltigkeit eines Waḳf die einfache Willenserklärung genügend sei, im guten Glauben einen Waḳf errichtet, und seine Rechtsnachfolger eventuell auf Grund der Theorie Muḥammad's — wonach dazu, dass ein Waḳf giltig und bindend werde, die Uebergabe der gestifteten Sache unbedingt nothwendig sei — gegen den bisherigen Waḳf klagbar auftreten und den Rechtsstreit möglicherweise gewinnen.

1) عند ابى يوسف يزول ملكه بمجرد قول الواقف ولا يجوز بيعه ولو مات لا يورث عنه وعند محمد لا يزول ملك الواقف الا بالتسليم الى المتولى او الى الموقوف عليه Fat. Ḳâḍichân III, 278.

Demgemäss bleibt das Schicksal und der Bestand eines Waḳfs thatsächlich solange fraglich, bis ein Urtheil des Ḳâḍî darüber vorliegt [1]).

Das praktische Leben hat in dieser Richtung eine eigenthümliche, sehr sinnreiche Gepflogenheit eingebürgert. Der Wâḳif provocirt nämlich anlässlich des Stiftungsactes durch einen vorgeschützten Rechtsstreit das Urtheil des Ḳâḍî und sichert hierdurch den Bestand seines Waḳfs.

Der Vorgang hierbei ist folgender:

Der Stifter begiebt sich zum Ḳâḍî, erklärt dortselbst, dass er aus dieser oder jener Sache einen Waḳf zu errichten beabsichtige und übergiebt den zu stiftenden Gegenstand dem Verwalter, oder wenn es sich um unbewegliches Gut handelt, bemerkt er, dass er dasselbe bereits übergeben habe.

Hierauf bereut der Wâḳif die Schenkung und erklärt dem Ḳâḍî, dass er die Stiftung hiermit widerrufe, welches Recht ihm zustehe, indem man nach Abû Ḥanîfa einen Waḳf wann immer widerrufen könne.

Hierauf antwortet der Mutawallî als Vertreter des Waḳfs, dass der Stifter nicht das Recht habe den Waḳf zu widerrufen, weil gemäss der Lehre Abû Jûsuf's der Waḳf giltig und bindend wird, sobald Jemand erklärt, dass er einen Gegenstand in einen Waḳf verwandle, weil hierdurch sein Eigenthumsrecht auf den betreffenden Gegenstand ohne Weiteres erlischt. Der Mutawallî stellt hiernach an den Ḳâḍî das Ersuchen, die Giltigkeit des Waḳfs mit Urtheil auszusprechen, was auch in der Regel unter Berufung auf Abû Jûsuf oder Muḥammad zu geschehen pflegt. Wenn überdies noch darüber zu urtheilen ist, ob die im concreten Falle zu stiftende Sache als ein Waḳf geeignet ist, so geschieht eine Berufung noch auf den Imâm, welcher hinsichtlich der Zulässigkeit solcher Sachen zu Waḳfzwecken eine Decision gefällt hat, so bei Baargeld auf Muḥammed alanṣârî, bei Büchern auf Abû'l Leit.

Wer Gelegenheit hat, die bei Śarî'ats-Gerichten verfassten Stiftungs-Urkunden zu sehen, wird bemerken, dass in denselben der erwähnte vorgeschützte Rechtsstreit und das hierauf folgende Urtheil nur selten fehlt [2]).

1) Unter Ḳâḍî wird nur der im Sinne des Śarî'atrechtes ernannte Richter verstanden. Das Urtheil eines Geschworenen-Gerichtes oder Schiedsrichters wird nicht berücksichtigt. (فلا يلزم ولا يزول ملكه الا ان يحكم به حاكم ولاه الامام . . . . . . وانما قيدنا بولاه الامام لانه لو حكما رجلا فحكم بلزومه فالصحيح ان الوقف لا يلزم به) Dâmâd, Śarḥ multaḳâ Constantinopel 1300, I, 664.

2) وصورته اى صورة قضاء القاضى بلزومه ان يسلمه اى يسلم

Betrachten wir nun des Näheren die bei einem Waḳfe nach Abû Jûsuf, Muḥammed u. s. w. für nothwendig erachteten Bedingungen.

§. 14. Die Willenserklärung.
(Ḳaul.)

Der Wâḳif hat seinen Willen, wonach er aus einer Sache einen Waḳf stiftet, in ausdrücklicher und nicht misszuverstehender Form zu äussern. Aus diesem Grunde muss sich der Wâḳif solcher allgemein bekannter Ausdrücke bedienen, welche hinsichtlich seiner Absicht, einen Waḳf zu stiften, keinen Zweifel aufkommen lassen. Diese Ausdrücke nennt man alfâẓ ul-wakf.

In den einschlägigen Werken finden wir jene Ausdrücke, welche zur Aeusserung des diesbezüglichen Willens geeignet sind, in der Regel ausführlich angegeben.

Die gebräuchlichsten sind: „Ich mache hiermit (oder machte) dies oder jenes zu einem Waḳf“; oder „Ich erkläre hiermit mein Haus zum Waḳf“.

Das Wort Waḳf kann durch den Ausdruck „ṣadaḳa mawḳûfe“ ersetzt und gesagt werden: „Ich verwandle mein Grundstück in eine ṣadaḳa mawḳûfe.“

Das Wort „ṣadaḳa“ allein genügt nicht, um auszudrücken, dass man aus einem Gegenstande einen Waḳf stiften will, da man unter „ṣadaḳa“ Almosen versteht. Bei Almosen pflegt man aber den geschenkten Gegenstand selbst, oder den durch dessen Verkauf erzielten Erlös für die Armen zu verwenden, wogegen beim Waḳf für den frommen Zweck nur der Ertrag der Stiftung verausgabt werden darf.

Weiter sind noch gleichbedeutend mit dem Worte „Waḳf“ die nachstehenden Ausdrücke: „maḥrame ṣadaḳa“ (weil man unter „maḥrame“ in Medina allgemein einen Waḳf versteht) oder „mawḳûfe“ allein, oder „ḥabîs ṣadaḳa.“

Wenn unter dem vom Wâḳif benützten Ausdrucke kein Waḳf verstanden werden kann, so wird seine Stiftung nicht Waḳf, da über seine Absichten Zweifel obwalten.

الواقف وقفه بعد ان نصب له متوليا ثم يخبر الحجور اى يدعى عند القاضى انه رجع عن وقفه ويطلب رده اليه لعدم لزومه ويمتنع المتولى من رده اليه فيحكم القاضى بلزومه فيلزم عند الامام ايضا لارتفاع الخلاف بقضائه Radd ul-muḥtâr III, 559.

§. 15. Die Bedingung des ewigen Bestandes des Waḳfs. (ta'bîd.)

Nach Muḥammed ist der Wâḳif verpflichtet, anlässlich der Stiftung zu erklären, dass er seinen Waḳf auf ewige Zeiten bestimmt; unterlässt er dies, so ist der Waḳf ungiltig. Der genannte Imâm begründet seine Theorie damit, dass der Waḳf eigentlich nichts anderes sei, als die Verwendung des Ertrages einer Sache zu frommen Zwecken. Dies kann aber, solange das Gegentheil nicht ausbedungen, auch in zeitlich begrenzter Weise geschehen. Das Begrenztsein steht aber mit dem Begriffe des Waḳfs im Widerspruche.

Abû Júsuf ist wohl auch der Ansicht, dass der Waḳf von ewiger Dauer sein muss, doch hält er es für nicht unbedingt nothwendig, dies bei der Stiftung besonders hervorzuheben, weil die ewige Dauer mit Rücksicht auf die Natur des Waḳfs selbstverständlich ist, indem der Waḳf nichts anderes ist, als der Verzicht auf das Eigenthumsrecht über die zu stiftende Sache zu Gunsten Gottes. Nach dieser Definition aber ist der ewige Bestand des Waḳfs selbstverständlich. Er behauptet weiter, dass eine besondere Erklärung, wonach die Stiftung ewig gelten soll, auch vom Standpunkte des praktischen Lebens nicht nothwendig sei, weil sie ohnehin ewig bestehen wird, indem der Ertrag des Waḳfs, wenn die Stiftung ihrem ursprünglichen Zwecke, aus welchem Grunde immer, nicht mehr dienen kann, dem Hauptzwecke der Waḳfe, d. h. den Armen, zuzuführen ist. Da nun Arme auf der Welt ewig sein werden, so folgt hieraus auch die Ewigkeit des Waḳfs [1]).

Keinesfalls wird jedoch der Waḳf giltig, wenn ihn der Stifter nur auf eine bestimmte Zeit, z. B. auf ein, zwei Jahre errichtet, oder sich derart äussert, dass seine Willenserklärung mit der Ewigkeit des Waḳfs im Widerspruche steht, wie in dem Falle, wenn er nur folgendes sagt: „Ich mache einen Waḳf aus diesem Hause zu Gunsten meines Sohnes,“ woraus man schliessen könnte, dass das Haus nur während der Lebensdauer des Sohnes Waḳf zu bleiben, hingegen nach dessen Tode als freies Eigenthum auf die Erben überzugehen habe.

§. 16. Unbedingte Geltung. (tanǵîz.)

Unbedingt giltig (munaǵǵaz) ist nach der muhammedanischen Terminologie ein Rechtsgeschäft, wenn dessen Zustandekommen oder Bestand von keiner äusseren Bedingung abhängig gemacht wird. Wenn man sagt: „Ich verkaufe dir mein Haus um 5000 Piaster, wenn mir ein Sohn geboren wird“, oder aber: „Ich verkaufe dir mein Haus um 5000 Piaster, es wäre denn, dass mir ein Sohn ge-

1) Dâmâd, śarh multaḳâ I, 666.

boren wird“, so wird hierdurch das Kaufgeschäft von der Geburt des Sohnes abhängig gemacht, und zwar ist im ersten Falle das Zustandekommen, im zweiten hingegen der Bestand des Rechtsgeschäftes von der Geburt des Sohnes bedingt. Diese Rechtsgeschäfte sind nicht munaǵǵaz[1]).

Die den Bestand des Rechtsgeschäftes berührenden Bedingungen, deren Erfüllung ungewiss ist, sind bei den Wakfen verpönt, weil der Wakf unbedingt und unverzüglich in Geltung zu treten hat[2]).

Eine Bedingung, welche zur Zeit der Wakf-Stiftung bereits erfüllt war (śarṭ kâ'in), wird nicht als Bedingung angesehen und hemmt nicht das Zustandekommen des Wakfs. Sagt Jemand z. B.: „Wenn dieses Haus mir gehört, so verwandle ich es in einen Wakf“, so wird das Haus, im Falle es zu dieser Zeit dem Wâkif gehörte, ohne Rücksicht auf die Bedingung, Wakf. Wenn aber das Haus zur Zeit der Stiftung ihm nicht gehört hat, so ist der Wakf nichtig[3]).

Ausnahmsweise wird gestattet, dass der Eigenthümer den Wakf von seinem Tode — welches Ereigniss bei jedem Menschen eintrifft — abhängig mache und bestimme, dass seine Stiftung erst vom Zeitpunkte seines Todes zu gelten habe.

Bemerkt wird, dass solche nach dem Tode des Wâkif geltende Wakfe eigentlich sofort nach der Stiftung als constituirt erscheinen und als Wakfe angesehen werden, nur können sie erst nach dem Tode des Stifters als Wakfe ins Leben treten. In Gemässheit des Grundsatzes, dass derartige Wakfe (wakf muḍâf bil-maut) sofort ins Leben treten, steht es dem Eigenthümer frei, nicht nur den dritten Theil seines Vermögens, wie bei testamenta-

---

1) منجز مقبله المعلق والمضف Radd ul-muhtâr III, 556 und ان يكون منجزاً غير معلق Fat. hindijje II, 299.

2) والوقف لا يحتمل التعليق بالخطر Kâḍichân III, 299. Laut der Bazzâzijje (Fetwasammlung des im J. 827 A. H. gestorbenen Scheichs und Imâms Ḥâfiẓ ed-din Muḥammed ibn Muḥammed ibn Śihâb al-kardâri bekannt unter dem Namen Ibn al-Bazzâzi, nach einer im Privatbesitz befindlichen Hs.) haben Sarachsi und Kudûri gestattet, den Wakf von einer solchen Bedingung abhängig zu machen. Bazzâzijje faṣl 3.

3) ولو ان رجلا قال ان كنت هذه الارض في ملكي فهي صدقة موقوفة فنه ينظر ان كنت في ملكه وقت التكلم صح الوقف والا فلا لان التعليق بشرط كائن تنجيز Kâḍichân III, 300. Fat. hindijje II, 299 Radd ul-muhtâr III, 556.

rischer Verfügung, sondern sein ganzes Vermögen in einen Waḳf zu verwandeln [1]).

Anders verhält sich die Sache bei der folgenden Bedingung: „Ich verwandle mein Haus in einen Waḳf, wenn ich in Folge dieser Krankheit sterbe", weil das Eintreffen des Todes in der bezeichneten Weise ein ungewisses Ereigniss ist, und nicht gestattet ist den Bestand des Waḳfs von einem unsicheren Ereignisse abhängig zu machen.

Fraglich ist es, welchen Einfluss die Aufstellung von Bedingungen auf das Rechtsgeschäft selbst ausübt, ob hierdurch auch die Stiftung null und nichtig wird, oder aber die Bedingung einfach aufgehoben und somit dem Waḳf zur absoluten Giltigkeit verholfen wird.

Beide Ansichten haben angesehene Verfechter.

Nach Hilâl wird die Stiftung selbst ungiltig, wenn sie von einer Bedingung abhängig gemacht wird, welche den ewigen Bestand des Waḳfs hemmt, oder sonst mit dem Wesen des Waḳfs im Widerspruch steht. Insbesondere geschieht dies, wenn Jemand erklärt: „Ich stifte einen Waḳf aus meinem Grundstücke und dasselbe soll solange Waḳf bleiben, als ich es will", oder: „Ich stifte einen Waḳf aus meinem Grundstücke, mit der Bedingung, dass mein Eigenthumsrecht auf dasselbe auch fernerhin aufrecht bleibe, und ich berechtigt sei, die Stiftung, wann immer, zu widerrufen oder das Grundstück zu verkaufen [2]).

Ein bedingt errichteter Waḳf kann auch dann nicht giltig werden, wenn der Stifter nachträglich die Bedingung zurückzieht.

Solche Bedingungen, welche das Wesen des Waḳfs nicht berühren, annulliren den Waḳf nicht, sondern werden als geringe Formfehler ausser Acht gelassen; so, wenn Jemand sagt, dass er sein Grundstück in einen Waḳf verwandelt und hierbei als Bedingung aufstellt, von X Y ein Darlehen zu erhalten [3]).

Die Bedingungen, welche zwar den Bestand des Waḳfs berühren, trotzdem aber seitens angesehener Imâme für zulässig erklärt werden, sind folgende:

a) Die Bedingung, wonach dem Wâḳif frei stehen soll den Waḳf einzutauschen, und

b) der Vorbehalt einer Bedenkzeit.

Was die unter a) erwähnte Bedingung (śart istibdâl) anlangt, so lehrten Abû Jûsuf und Hilâl, dass es dem Stifter erlaubt sei,

---

1) واذا اضاف الى ما بعد الموت حتى صح بالاجماع يعتبر من جميع المال لانه صح فى الحال Risâle fil-waḳf Fol. 5.

2) Ḳâḍichân III, 299; die Moscheen bilden hiervon eine Ausnahme. Wenn Jemand eine Moschee stiftet und die Bedingung aufstellt, dass es ihm freistehe, dieselbe, wann immer, zu verkaufen und die Stiftung zu widerrufen, so ist die Bedingung nichtig und der Waḳf bleibt aufrecht. Radd ul-muḥtâr III, 558.

3) Ḳâḍîchân III, 313.

als Bedingung aufzustellen, die gestiftete Sache gegen eine andere, wann immer, eintauschen zu dürfen. Sie behaupten, dass hierdurch an der Wesenheit des Wakfs nichts geändert wird, weil an die Stelle des früheren Objectes, welches den Wakf-Charakter verliert, ein anderes tritt. Inwiefern es erforderlich ist, dass das zweite Object hinsichtlich des Werthes und der rechtlichen Natur dem ersten entspreche, darüber bestehen besondere Bestimmungen, deren Erörterung in den Abschnitt über die Vermögens-Verwaltung des Wakfs gehört.

Nach Júsuf ibn Chálid ist eine solche Bedingung wirkungslos und die Stiftung selbst bleibt aufrecht. Andere wieder behaupten, dass sowohl die Stiftung, als auch die Bedingung nichtig sind. Allgemein angenommen ist die Ansicht Abû Júsuf's und Hilâl's [1].

Das Umtauschungsrecht des Stiftungsobjectes muss der Wâkif für sich zur Zeit der Stiftung ausbedingen, da sonst zur Vornahme eines Tauschgeschäftes in Betreff der Wakfobjecte nur der Kâdi berechtigt ist [2].

Es steht dem Wâkif frei, dieses Recht nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere Personen, eventuell für die nachfolgenden Verwalter, vorzubehalten.

Hierbei wird bemerkt, dass, wenn der Wâkif die Ausübung des Eintauschrechtes einer dritten Person einräumt, nach Abû Júsuf und Hilâl diese Person das besagte Recht nur während der Lebensdauer des Wâkifs geltend machen kann; nach Auffassung dieser Gelehrten ist die erwähnte Person der Bevollmächtigte (Wakil) des Wâkifs und erlischt die Vollmacht mit dem Tode des Gewaltgebers. Der Wâkif muss erklären, ob die Vollmacht auch nach seinem Tode in Kraft zu bleiben habe.

In dieser Frage vertritt Muhammed den entgegengesetzten Standpunkt und behauptet, dass eine solche Vollmacht auch nach dem Tode des Wâkif aufrecht bleibt, weil diese dritte Person nicht den Wâkif, sondern die Armen vertritt [3].

Die unter b) erwähnte Bedingung (šart chijâr) bedeutet den Vorbehalt, wonach es dem Wâkif frei stehen soll, sich nach Ablauf einer gewissen Bedenkzeit zu äussern, ob er seine Stiftung in Geltung belassen, oder zurückziehen wolle.

Abû Júsuf findet, dass die Aufstellung einer solchen Bedingung, gleichwie ein unter diesen Verhältnissen zu Stande gekommener Wakf zulässig sei, nur müsse die Bedenkzeit begrenzt sein, z. B.

1) والصحيح قول هلال وابى يوسف لان هذا شرط لا يبطل حكم الوقف Kádichan III, 300

2) Dámád I, 667

3) Kadichan III, 302

auf drei Tage. Nur wenn die ausbedungene Bedenkzeit nicht bestimmt ist, sei der Waḳf nichtig.

Nach Hilâl und Muḥammed ist ein unter der erwähnten Bedingung gestifteter Waḳf ungiltig, ohne Rücksicht darauf, ob die Bedenkzeit bestimmt sei oder nicht. Nach ihren Lehren wird der Waḳf selbst dann nicht giltig, wenn diese Bedingung nachträglich zurückgezogen wird [1]).

Jûsuf ibn Châlid lehrt, dass die Bedingung nichtig ist und der Waḳf bedingungslos ins Leben tritt.

Einig sind alle Rechtsgelehrten, dass bei einer unter der erwähnten Bedingung gestifteten Moschee, die Bedingung unberücksichtigt bleibt und der Waḳf giltig wird [2]).

§. 17. Uebergabe.
(Taslîm.)

Die Uebergabe des in einen Waḳf verwandelten Gegenstandes ist eine Förmlichkeit, welche von einigen Rechtsgelehrten als wesentlich erforderlich, von anderen hingegen als überflüssig bezeichnet wird. Der ersten Theorie schliesst sich Muḥammed an, der letzteren Abû Jûsuf. Der Zweck der Uebergabe ist, in unzweideutiger Weise zu bethätigen, dass das Eigenthumsrecht des Wâḳif über die Stiftung aufhöre [3]).

Die erwähnte Förmlichkeit besteht aus zwei Theilen, wovon der erste das Ausscheiden des zu einem Waḳf zu machenden Vermögensstückes aus dem übrigen Vermögen des Stifters (Ifrâz) und der zweite die Besitzergreifung seitens des Mutawallî (Ḳabḍ) ausmacht.

Die Vertheidiger der körperlichen Uebergabe sind nicht vollkommen einig, ob die Uebergabe bei Waḳf-Stiftungen unter allen Umständen eine wesentliche Bedingung sei. Manche behaupten, dass eine Uebergabe nur in dem Falle unbedingt erforderlich sei, wenn der Stifter den Waḳf im gesunden Zustande und als sofort in Wirksamkeit tretend errichtet; wogegen bei in einer Todeskrankheit oder unter der testamentarischen Verfügung ähnlichen Umständen gestifteten Waḳfen die Nothwendigkeit der Uebergabe verneint wird.

Zur Begründung ihrer Behauptung führen sie an, dass ein unter

1) Fatâwâ hindijje II, 299. Ḳâḍîchân III, 300.

2) واتفقوا على انه لو اتخذ مسجدا على انه بالخيار جز المسجد والشرط باطل Fat. hindijje II, 299.

3) Durar ul-ḥukkâm I, 462 und Ḳâḍîchân III, 282, woselbst steht: قال محمد لا يزول ملكه قبل التسليم وبه اخذ شمس الائمة السرخسى

normalen Verhältnissen gestifteter Waḳf dem Rechtsgeschäfte der Schenkung ähnlich sei, und die Schenkung nur dann rechtsgiltig werde, wenn der Geschenknehmer das Geschenk auch wirklich übernimmt. Hinsichtlich der in einer Todeskrankheit errichteten oder testamentarisch vermachten Waḳfe gelten aber die in Betreff des Vermächtnisses bestehenden gesetzlichen Bestimmungen, laut welchen die Uebergabe der vermachten Sache nicht nothwendig ist [1]).

Andere Juristen nehmen einen dieser Theorie ganz oder theilweise widersprechenden Standpunkt ein.

Bei zu Moscheen oder zu Friedhöfen bestimmten Grundstücken ist deren Uebergabe in den Besitz des Mutawallî allgemein als überflüssig anerkannt, indem bei diesen Objecten als wirkliche Uebergabe gilt, wenn der Eigenthümer die Erlaubniss ertheilt, dass die Religionsgenossen in der Moschee die Andacht verrichten und im Friedhofe ihre Todten begraben.

§. 18. Ohne Förmlichkeiten zu Stande gekommene Waḳfe.

Wir haben gesehen, dass, um aus einem Gegenstande einen Waḳf zu machen, die Erfüllung gewisser Förmlichkeiten erforderlich ist. Nun werden wir Fälle kennen lernen, in welchen etwas in einen Waḳf verwandelt werden kann, ohne eine besondere Erwähnung des zu schenkenden Gegenstandes seitens des Wâḳifs.

So werden Waḳf:

a) Die Nebensachen (tawâbi'), wenn die Hauptsache in einen Waḳf verwandelt wurde. Namentlich wenn ein Grundstück an den Waḳf verschenkt wird, so werden ohne besondere Erwähnung die auf diesem Grundstücke befindlichen Gebäude, Mühlen, Bäume etc. Waḳf.

Dagegen wird ohne besondere Erwähnung die zur Zeit der Stiftung auf dem Grundstücke befindliche Saat und hängende Frucht nicht mit der Hauptsache zum Waḳf. Dass nämlich die Frucht nicht mit dem Boden Waḳf wird, ist nach einigen Juristen sogar dann der Fall, wenn der Wâḳif das Grundstück mit dem Bemerken zu einem Waḳf macht, dass er mit demselben sämmtliche Rechte, welche er auf das Grundstück hat und welche er hiervon ableiten kann, schenke [2]).

1) Ḳâḍichân III, 311.

2) ولو قال وقفت ارضى صدقة بحقوقها وجميع ما فيها ومنها وفيها ثمرة قائمة يوم الوقف قال هلال فى القياس يكون الثمر للواقف ولا يدخل فى الوقف Ḳâḍichân III, 303. Das Gegentheil behauptot Nâtifi a. a. O. 304.

Der von der Hauptsache noch nicht abgesonderte Zuwachs ist Eigenthum des Stifters oder seiner Erben. Die Früchte der Pflanzen hingegen, welche nur innerhalb zweier, dreier Jahre Früchte tragen und welche zur Zeit der Stiftung keine Früchte besassen, sind Eigenthum des Waḳfs.

Als Frucht wird auch die Menge Holzes angesehen, welche der Eigenthümer auf seinem Grundstücke jährlich zu schlagen pflegt Dienstbarkeiten, welche mit der in einen Waḳf verwandelten Liegenschaft verbunden sind, wie Weg- oder Tränkservitute, gehen ebenfalls ohne weitere Erwähnung ins Eigenthum des Waḳfs über [1]).

Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, dass in Ermangelung einer besonderen Bestimmung bei einer Liegenschaft diejenigen Gegenstände als Nebensachen betrachtet werden, welche bei einem Kaufgeschäfte nach dem Gesetze als solche anerkannt werden [2]).

b) Ohne weitere Förmlichkeit wird etwas als Waḳf giltig, falls die Absicht (nijjet) des Eigenthümers, mit der Stiftung den Waḳf zu bereichern, erkannt, oder wenigstens vorausgesetzt werden kann.

Wenn nämlich Jemand auf einem Waḳfgrunde ein Haus mit der Absicht erbaut, dasselbe dem Waḳf zu überlassen, so wird dieses ein Waḳf.

Es ist zu unterscheiden, ob das Haus seitens des Mutawallî oder einer dem Waḳf fern stehenden Person errichtet wird.

Führt der Mutawallî, gleichviel, ob aus Waḳfgeldern oder aus eigenen Mitteln, auf einem Waḳfgrundstücke ein Gebäude auf, so geht dasselbe ins Eigenthum des Waḳfs über, weil vorausgesetzt werden muss, dass ein Mutawallî durch die Bauunternehmung dem Waḳf einen Nutzen zuwenden wollte. — Erbringt der Mutawallî den Nachweis, dass er das Gebäude für seine Zwecke errichten liess, so gehört dasselbe ihm [3]).

Baut auf Waḳfgrunde eine fremde Person, so wird angenommen, dass sie für sich baut; es wäre denn, dass sich die entgegengesetzte Absicht des Erbauers herausstellt, in welchem Falle das Gebäude dem Waḳf zuzufallen hätte.

Bäume, welche auf einem Moscheegrundstück gepflanzt werden, sind unter allen Umständen, ohne Rücksicht darauf, von wem und in welcher Absicht sie gepflanzt wurden, Waḳf [4]).

1) Kâḍichân III, 303.

2) Fat. hindijje II, 303.

3) Ob der Mutawalli hierzu ein Recht habe, ist eine andere Frage und wird in dem diesbezüglichen Capitel erörtet werden. Siehe noch Durar ul-ḥukkâm I, 469.

4) a. a. O.

§. 19. Geständniss.

(Iḳrâr bil-waḳf.)

Eine besondere Art des Zustandekommens eines Waḳfs ist, dass Jemand hinsichtlich einer ihm eigenthümlich gehörigen Sache, in der vorgeschriebenen Weise nur das Geständniss ablegt, dass sie Waḳf sei, und eben dadurch diese Sache Waḳf wird.

Der Terminus technicus hierfür ist „iḳrâr".

Laut § 1572 der türkischen Meǵelle versteht man unter „iḳrâr" die Erklärung, dass einer anderen Person der erklärenden gegenüber gewisse Rechte zustehen [1]).

Iḳrâr ist eine bequeme Art, vermögensrechtliche Vortheile zu übertragen.

Mit Rücksicht auf diese Eigenschaft der in Rede stehenden Rechtsinstitutionen erscheint es nothwendig, mit derselben bereits hier vertraut zu werden, wiewohl die Erörterung des Iḳrâr in den Rahmen der Processordnung fallen würde.

Da die im obigen Sinne abgegebene einfache Erklärung des Geständnissablegers genügt, um eine Obligation zu verwirklichen, so ist es natürlich, dass eine zum Iḳrâr berechtigte Person in der Lage ist, mittelst des Geständnisses selbst eine eventuell früher nicht bestehende Verpflichtung zu ihren Lasten einzugehen.

Erklärt Jemand, dass er dem Musṭafâ 1000 Piaster schuldig sei, so ist er auf Musṭafâ's Begehren gehalten, die tausend Piaster zu bezahlen, ob er ihm dieselben vor dem Iḳrâr schuldig war, oder nicht.

In einer Todeskrankheit kann man ohne Zustimmung der Erben zu Gunsten eines dieser Erben nur bis zum Drittel des Gesammtvermögens einen Iḳrâr machen, weil sonst die in Betreff der Erbordnung bestehenden Gesetze leicht umgangen würden.

Gestützt hierauf, müsste angenommen werden, dass in einer Todeskrankheit der Iḳrâr über mehr als ein Drittel des Vermögens nicht nur zu Gunsten eines Erben, sondern auch zum Vortheile dritter Personen untersagt sei. Wir sehen das Gegentheil davon. Die zuwiderlaufende Bestimmung fusst auf der überlieferten Aeusserung Ibn 'Omar's, wonach es erlaubt sei „in der Todeskrankheit unter dem Titel ‚Schulden' zu Gunsten des Nichterben einen, wenn auch das ganze Vermögen belastenden Iḳrâr abzugeben [2]).

1) اقرار بر كمسه ديكر بر كمسه نك كنديسنده اولان حقنى خبر ويرمكدر Meǵelle § 1572 oder هو اخبار بحق لآخر على نفسه Mawḳûfâti šarhi multaḳâ 'l abḥur (siehe Flügel, Wiener Hss III, 223), gedruckt in Constantinopel 1302, II, 110.

2) لكن ابن عمر حضرتلرى (اذا اقر الرجل فى مرضه بدين لرجل غير وارث فجائز وان احاط بماله) بيورمقلرى ايچون قياس ترك اولنمشدر Mawḳûfâti II, 117 und Meǵelle § 1601.

Unter dem Titel der Schenkung oder des Legates ist jedoch der Iḳrâr nur bis zum Drittel des Vermögens giltig, z. B. wenn Jemand über ein Vermögen von 3000 Piastern verfügt, so vermag er rechtsgiltig zu erklären, dass er dem Musṭafâ 3000 Piaster schulde; Musṭafâ wird, wenn er kein Erbe ist, die 3000 Piaster erhalten. Lautet die Erklärung dahin, dass der Iḳrârgeber zur Zeit, als er noch gesund war, an Musṭafâ 3000 Piaster geschenkt hat, so wird der Iḳrâr nicht seinem ganzen Inhalte nach rechtsgiltig, da der Sterbende unter dem Titel einer Schenkung nur bis zur Höhe des dritten Theiles seines Vermögens, somit nur bis 1000 Piaster, einen Iḳrâr abzulegen berechtigt war, wenn auch die Person, zu deren Gunsten der Iḳrâr stattfand, kein Erbe ist.

Hinsichtlich dessen, dass der auf Grund eines Iḳrârs zu Stande gekommene Waḳf nur bis zum Drittel des Vermögens rechtsgiltig wäre, fanden wir keine beschränkende Bestimmung, und es wird angenommen, dass das von Jemandem in seiner Todeskrankheit mittelst Iḳrârs als Waḳf Bezeichnete auch im vollen Umfange Waḳf wird.

Nach Ansicht der Gelehrten ist es genügend, dass Jemand das Geständniss ablege, das in seinem Besitze befindliche Haus sei Waḳf und es wird zum Waḳf[1]).

Der Erbe ist berechtigt, zu Lasten der Erbschaft, beziehungsweise, wenn mehrere Erben vorhanden sind, zu Lasten seines Antheiles an der Erbschaft Iḳrâr zu machen und zu erklären, dass diese oder jene Sache bereits seitens des Erblassers in einen Waḳf verwandelt wurde, worauf die Waḳfeigenschaft dieser Sache anerkannt wird.

Die betreffende Sache wird aber auf Grund eines derartigen Bekenntnisses nicht Waḳf, wenn der Erblasser soviel Schulden hinterliess, dass zu deren Tilgung auch die Veräusserung des angeblichen Waḳfobjectes nothwendig erscheint. Voran geht demnach die Begleichung der Passiven und erst dann folgt der auf Grund eines Iḳrârs ins Leben gerufene Waḳf.

Wenn eine Person zu verschiedenen Zeiten zwei mit einander im Widerspruche stehende Iḳrârs abgiebt, so ist der Inhalt des ersten Iḳrârs maassgebend[2]).

Nicht nothwendig ist es, dass sich der den Iḳrâr ablegende darüber ausspreche, wer der Stifter sei und zu wessen Gunsten der Waḳf gestiftet wurde.

Eine einfache Erklärung, dass das bezeichnete Object Waḳf

1) رجل اقر بـرض فى يده انها صدقة موقوفة ولم يزد على ذلك جاز اقراره وتصير الارض وقف Kâḍichân III, 313.

2) Kâḍichân III, 313.

sei, genügt, und der Ertrag des Waḳfs wird in solchem Falle zur Unterstützung der Armen verwendet [1]).

Wenn Jemand mittelst Iḳrârs bekennt, dass er aus einer bestimmten Sache einen giltigen Waḳf gestiftet und ihn dem Mutawallî auch übergeben hat, so wird das fragliche Vermögensstück Waḳf und die Erben haben kein Recht wegen Annullirung eines solchen Waḳfes klagbar aufzutreten. Die Klageführung steht denselben nicht zu, selbst wenn sie in der Lage sind nachzuweisen, dass der Inhalt des Iḳrârs falsch sei und der Erblasser den fraglichen Waḳf nicht in der vorgeschriebenen Weise gestiftet und auch dem Mutawallî nicht übergeben habe [2]).

Wenn Jemand mittelst Iḳrârs erklärt, dass eine fremde Sache Waḳf sei, so wird sie nur dann Waḳf, wenn der Iḳrâr vom Eigenthümer bestätigt wird, oder das fragliche Object später ins Eigenthum des das Geständniss ablegenden übergeht.

Im letztgenannten Falle, d. h. wenn der das Geständniss ablegende nachträglich das Eigenthumsrecht auf das als Waḳf bezeichnete Object erwirbt, wird dasselbe auch dann Waḳf, wenn der frühere Eigenthümer die Unwahrheit des Iḳrârs, wonach das Object angeblich ein Waḳfgut sei, erwiesen hätte [3]).

Wenn der Ḳâḍi in Erfahrung bringt, dass der das Geständniss ablegende dafür, dass er in Jemandes Interesse deponire, Vortheile zu erwarten habe, so hat er den Iḳrâr als falsch abzulehnen [4]).

Wenn Jemand aus einer in seinem Eigenthum befindlichen Sache einen Waḳf stiftet, so verliert dieselbe die Waḳfeigenschaft nicht, selbst wenn nach seinem Tode eine dritte Person nachweist, dass das Stiftungsobject nicht dem Wâḳif, sondern ihm, dem Kläger gehöre, und die Erben diesen Anspruch bestätigen. Es wird aber dem Kläger ein dem Stiftungsobject im Werthe entsprechender Schadenersatz aus der Verlassenschaft bewilligt [5]).

§. 20. Registrirung.

(tasǵîl.)

Unter Registrirung verstehen wir den Act des Ḳâḍî, wodurch er den als rechtsgiltig anerkannten Waḳf in das Gerichtsregister (siǵill) einträgt. Demgemäss ist die Registrirung nur eine administrative Maassregel und bezweckt einerseits die Constatirung dessen, dass

1) اذا اقر بوقفية ارض فى يده ولم يسمّ واقفيه ولا مستحقيه صح اقراره وصارت الارض وقفا على الفقراء Fat. hindijje II, 348.

2) Ḳâḍichân III, 314. Radd ul-muḥtâr III, 613 und 'Abdulḥalîm I, 475.

3) Fat. hindijje II, 349. Radd ul-muḥtâr III, 651.

4) Radd ul-muḥtâr a. a. O.

5) Fat. hindijje a. a. O.

die Stiftung in Rechtskraft erwachsen ist, und andererseits die Evidenzhaltung der zum Gerichtssprengel gehörenden Waḳfe.

Für den Stiftungsact selbst ist es śarî'atrechtlich ohne Belang, ob der Waḳf eingetragen sei oder nicht, und das Nichteintragen in das Register kann nicht als Grundlage zur Annullirung eines Waḳfes dienen; wogegen die Thatsache der Eintragung in das Register darauf schliessen lässt, dass den vorgeschriebenen Förmlichkeiten Genüge geleistet wurde[1]).

D. Der Zweck der Waḳfe.

§. 21. Gottgefälligkeit.
(Ḳurbe.)

Der unmittelbare Zweck der Waḳfe sind jene Personen oder Sachen, welche zu Folge Anordnung des Wâḳif an dem Ertrage der Stiftung participiren. Als Endzweck der Waḳfstiftungen gilt hingegen die Bestrebung des Wâḳifs hierdurch eine gottgefällige Handlung zu verrichten.

Der Wâḳif ist in seinen Verfügungen, zu welchen Zwecken der Stiftungsertrag zu verwenden sei, gewissen Einschränkungen unterworfen, indem es nicht erlaubt ist, für welche Zwecke immer einen Waḳf zu bestimmen; im Gegentheil ist zur Giltigkeit des Waḳfs erforderlich, dass das Motiv, welches die muhammedanische Terminologie mit „ḳurbe“ bezeichnet, bei der Stiftung vorhanden sei.

Das arabische Wort „ḳurbe“ bedeutet Annäherung und darunter ist die Annäherung des Menschen an Gott durch fromme Handlungen zu verstehen.

Da man sich Gott am meisten dadurch nähert, dass den vorgeschriebenen religiösen Pflichten, wie Gebeten, Pilgerfahrten, Almosengeben u. s. w. entsprochen wird, so ist es natürlich, dass sich die erhabenste Ḳurbe bei denjenigen Waḳfen darthut, deren Aufgabe ist, die Ausübung dieser religiösen Pflichten zu erleichtern. Unter diese Waḳfe zählen diejenigen, deren Ertrag zu Glaubenskriegen, zur Erhaltung von Moscheen, für Unterrichtsanstalten, Wasserleitungen (damit der Muselmann die rituellen Waschungen, wo immer, leicht vollziehen könne), Hospitale, Brücken und sonstige — die Pilgerwallfahrten erleichternde — Verkehrsmittel verwendet wird.

Wenn Jemand dem Waḳfe einen Hengst zu Beschälungszwecken

1) فاطلق التسجيل وهو الكتابة فى السجل واراد ملزومه وهو الحكم لانه فى العرف اذا حكم بشىء كتب فى السجل
Radd ul-muḥtâr III, 563 und
التسجيل الذى هو الحكم لا مجرد التسليم

schenken wollte, so wird hieraus kein Waḳf werden können, weil bei der Stiftung die Merkmale der Ḳurbe nicht vorhanden sind[1].

Ebenso ist ein ausschliesslich zu Gunsten reicher Leute gestifteter Waḳf nicht giltig, weil bei einer derartigen Stiftung die Ḳurbe vermisst wird. Trifft der Wâḳif die Verfügung, dass nach dem Tode der betreffenden reichen Leute der Ertrag des Waḳfs für die Armen zu verwenden sei, so ist die Stiftung statthaft, weil eine wenn auch bedingte Unterstützung der Armen die Ḳurbe in sich begreift[2].

Da eine allgemein anerkannte Definition der Ḳurbe nicht vorhanden ist, musste es der Prüfung unterzogen werden, was bei dem seitens eines Nicht-Muhammedaners gestifteten Waḳfe als Ḳurbe zu verstehen sei.

Unzweifelhaft ist es, dass, wie wir oben bereits erwähnt haben, der Wâḳif nicht unbedingt Bekenner des Islâm sein muss, sondern auch ein Ḏimmî (Christ, Jude) rechtsgiltig einen Waḳf stiften kann; doch ist es strittig, für welchen Zweck der Waḳf gestiftet werden muss, dass seine Gottgefälligkeit anerkannt werde.

Die Ḳurbe kann im Geiste des Christenthums oder Judenthums nicht genommen werden — philosophiren die muhammedanischen Juristen —, weil in diesem Falle ein zu Gunsten einer Kirche, Synagoge oder zur Unterstützung von Geistlichen errichteter Waḳf auch rechtsgiltig sein müsste. Solche Waḳfe zu stiften ist nicht gestattet, obwohl bei ihnen eine Ḳurbe im Geiste des Christenthums oder Judenthums vorhanden ist.

Die Ḳurbe kann aber auch nicht ausschliesslich im Geiste des Muhammedanismus genommen werden, weil im bejahenden Falle der zur Erleichterung der Pilgerfahrt nach Mekka von einem Christen errichtete Waḳf angenommen werden müsste, weil in dieser beispielsweise angeführten Stiftung die Ḳurbe im islamitischen Sinne wohl vorhanden ist. Nun ist aber die Unzulässigkeit solcher Waḳfe ein allgemein anerkannter Grundsatz.

Es blieb daher nichts anderes übrig, als die Regel aufzustellen, dass es bei den von Muhammedanern gestifteten Waḳfen genügend sei, dass die Waḳfzwecke dem Geiste des Muhammedanismus entsprechen; wogegen bei den von Ḏimmîs errichteten Waḳfen gefordert wird, dass sie sowohl vom Ḏimmî- als auch vom muhammedanischen Standpunkt aus die Ḳurbe aufweisen, beziehungsweise, dass beide Theile die Frömmigkeit der Stiftung anerkennen, wie dies z. B. bei

1) Fat. hindijje II, 302.

2) لو وقف على الاغنياء وحدهم لم يجز لانه ليس بقربة اما لو جعل آخره للفقراء فانه يكون قربة في الجملة Radd ul-muḥtâr III, 552.

Waḳfen der Fall ist, deren Ertrag für die Armen (auch zur Unterstützung von Ordenspersonen, welche das Gelübde der Armuth abgelegt haben) oder zur Erhaltung des Grabes Christi in Jerusalem zu verwenden ist [1]).

Zu bemerken ist, dass, wenn ein Ḏimmî das Geständniss (Iḳrâr) in dem Sinne ablegt, das in seinem Besitze befindliche Grundstück sei beispielsweise seitens eines Muhammedaners für Pilgerfahrten, Glaubenskriege oder sonstige ausschliesslich muhammedanisch religiöse Zwecke gestiftet worden, das Grundstück auf Grund dieses Iḳrârs ein Waḳf wird [2]).

Der Wâḳif hat die Zwecke, zu deren Gunsten er seinen Waḳf stiftet, von vornherein auf ewige Zeiten zu bestimmen. Verabsäumt er dies, so wird die Stiftung nach einigen Juristen mit Aufhören des ursprünglichen Zweckes zur Armenunterstützung verwendet. Andere hingegen lehren, dass die Stiftung selbst ungiltig wird, wenn hinsichtlich ihres Zweckes, welcher für ewige Zeiten festgesetzt werden muss, Zweifel obwalten.

Setzt der Wâḳif zur Nutzniessung seiner Stiftung eine bestimmte Person ein, so ist es erforderlich, dass sich diese Person darüber äussere, ob sie den ihr zugedachten Fruchtgenuss annehme oder nicht. Wenn sie die Stiftung zurückweist, kann sie dieselbe nachträglich nicht mehr annehmen, hat sie einmal die Stiftung angenommen, so steht ihr das Recht nicht mehr zu, dieselbe zurückzuweisen.

Wenn die zur Nutzniessung des Waḳfertrages Berufenen keine bestimmten Personen sind, wie beispielsweise die Armen, so ist eine Aeusserung hinsichtlich der Annahme nicht nothwendig [3]).

Dem Wâḳif steht es frei, einen Waḳf auch zu solchem Zwecke zu errichten, der zur Zeit der Stiftung noch nicht vorhanden ist. So ist ein Waḳf für Ungeborene Zeids oder für eine erst zu erbauende Schule rechtsgiltig. Solange Zeid keine Kinder hat, beziehungsweise die Schule nicht erbaut ist, sind die Einkünfte des Waḳfs unter die Armen zu vertheilen [4]).

Mit Rücksicht auf ihren Zweck sind die Waḳfe entweder solche, welche unmittelbar nach ihrer Errichtung frommen Zwecken dienen,

1) Radd ul-muḥtâr III, 556.

2) ذمّى فى يده ارض اقر بان مسلمًا وقفها على المساكين او فى الحج او فى الغزو او سمى وجه آخر مما يتقرب به المسلمون الى الله تعالى جز Fat. hindijje II, 350.

3) Radd ul-muḥtâr III, 558.

4) Radd ul-muḥtâr III, 641. Diese Waḳfe heissen munḳaṭiʿ ul-awwal منقطع الاول.

oder aber solche, deren Ertrag, bevor er zu den im strengen Sinne genommenen Wakfzwecken verwendet wird, zu Folge Anordnung des Wâkifs, entweder vom Wâkif selbst oder seinen Kindern, oder aber von sonstigen von ihm bezeichneten Personen und eventuell deren Nachfolgern genossen wird, und erst nach Aussterben der Nutzniesser als eigentliche fromme Stiftung zu fungiren beginnt.

§. 22. Die Armen.

Der vornehmste Zweck der Wakfe ist die Nothlage der Armen zu lindern. Demgemäss sehen wir, dass, wenn ein Wakf, aus welchem Grunde immer, seinem ursprünglichen Zwecke nicht mehr dienen kann, dessen Einkünfte den Armen zur Unterstützung zugewiesen werden.

Zur Begriffsbezeichnung „arm“ bedient sich die muhammedanische Terminologie zweier arabischer Ausdrücke u. zw. „fakîr“ Mehrzahl „fukarâ“ und „miskîn“ Mehrzahl „masâkîn.“

Unter fakîr versteht man einen Armen, welcher zwar ein klein wenig Vermögen besitzt, doch nicht über soviel verfügt, dass er zur Zahlung der Armensteuer (zakât) verpflichtet wäre. Das der genannten Steuer unterworfene Vermögen wird nisâb genannt und repräsentirt einen Werth von 200 Dirhem.

Miskîn hingegen ist ein armer Mensch, welcher ganz mittellos ist und kein Vermögen besitzt[1]).

Diese Unterscheidung hat insofern eine praktische Bedeutung, als ein fakîr aus dem Wakfvermögen nicht unterstützt werden darf, wenn der Wâkif in dem Stiftungsbriefe die zu unterstützenden Armen mit dem Ausdrucke miskîn bezeichnet hat.

Ist Jemand im Sinne des Gesetzes berechtigt, von einer Person den Lebensunterhalt (nafaka) zu verlangen, so wird er nicht als arm angesehen, vorausgesetzt, dass die zahlungspflichtige Person auch in der Lage ist ihrer Verpflichtung im entsprechenden Maasse nachzukommen.

Demgemäss ist eine mittellose Frau, deren Mann vermögend ist, nicht arm, weil der Mann zur Bestreitung ihres Unterhaltes gesetzlich verpflichtet erscheint.

Dagegen ist der mittellose Mann, mag seine Frau noch so reich sein, als arm zu betrachten, weil er nicht berechtigt ist, von seiner Frau den Unterhalt zu beanspruchen.

Die Individuen, deren Anspruch auf den Subsistenzbeitrag fraglich ist, weil eine klare gesetzliche Verfügung diesbezüglich nicht vorhanden ist, werden als Arme betrachtet und dürfen aus

1) Mawkûfâtî I, 173. Viele behaupten das Gegentheil der obigen Definition, nämlich, dass der ganz arme fakîr sei und der, welcher ein klein wenig Vermögen besitzt, miskîn heisse.

einem zur Unterstützung armer Leute gestifteten Waḳfe bedacht werden[1]).

Die Armuth kann auch relativ sein, da es möglich ist, dass Jemand ein Vermögen besitzt und dasselbe nicht geniessen kann, weil er sich fern von ihm befindet; ein solcher relativ armer Mensch, z. B. Pilger, kann aus Waḳfmitteln unterstützt werden, doch — bemerkt Ḳâḍichân[2]) — handelt der Betreffende richtiger, wenn er in seiner Nothlage ein Darlehen in Anspruch nimmt, obwohl es keine Schande ist, die Unterstützung anzunehmen, indem ein weit entferntes Vermögen nicht mehr gilt, als ein nicht bestehendes.

Der zu Unterstützende muss in der Regel zur Zeit der Fälligkeit des Waḳfeinkommens arm sein.

Dem zu diesem Zeitpunkte Armen, gebührt sein Antheil auch dann, wenn er in der Zeit zwischen der Fälligkeit und der thatsächlichen Erhebung des Unterstützungsbetrages plötzlich reich geworden wäre; stirbt er, so geht der fällige Antheil auf seine Erben über[3]).

Die Armen haben zwar ein Vorzugsrecht auf den Waḳfertrag und sonstige Nutzniessungen, wie in den Seminarien als Schüler zu wohnen. aus Waḳfküchen mit Speisen bedacht zu werden, Todtenleintücher unentgeltlich zu erhalten u. s. w., doch giebt es gewisse Sachen, an welchen arme und reiche Leute gleiche Rechte haben, wie z. B. bei Karawanseraien, städtischen Absteigequartieren (Chânen), Friedhöfen, Moscheen, Wasserleitungen und Brücken, auf welche der Reiche ebenso angewiesen ist, wie die Armen[4]).

---

1) والاصل في جنس هذه المسائل ان كل من يجب نفقته على غيره بالاجماع يُعَدّ غنيًا بِغَنى من يجب نفقته عليه في حكم الوقف وكل من كان في وجوب نفقته اختلاف لا يعد غنيا بغنى من وجب نفقته عليه في حكم الوقف Risâle fil waḳf fol. 45.

2) Ḳâḍichân III, 323.

3) Ḳâḍichân III, 325. Wenn ein Armer Anspruch hat von zwei Waḳfen unterstützt zu werden und der Ertrag dieser Waḳfe zu verschiedenen Zeiten fällig wird, so kann der Betreffende, wenn er von einem Waḳfe ein Almosen von mehr als 200 Dirhem erhielt, von dem später fälligen Ertrage des zweiten Waḳfs nicht mehr unterstützt werden, weil er nicht mehr arm ist, indem er über ein Vermögen von über 200 Dirhem verfügt. Wenn aber das Erträgniss beider Waḳfe auf einmal fällig wird, so kann er von beiden wieviel immer bekommen, weil er zur Zeit der Ausfolgung des Geldes noch zu den Armen zählt.

4) وقف يستوي فيه الاغنياء والفقير كالرباطات والخانات والمقابر والمساجد والسقايات والقناطر لان الغني يحتاج الى هذه الاشياء كالفقير Risâle fil waḳf Fol. 54.

Der Mutawallî ist berechtigt, wenn keine einschränkende Verfügung vorhanden ist, beliebigen Armen Almosen zu ertheilen, doch wird hierbei die Einhaltung der nachstehenden Reihenfolge seitens der maassgebenden Gelehrten empfohlen.

Zuerst sind die mittellosen Kinder des Stifters zu unterstützen, dann seine Verwandten, Klienten (mawâli), Nachbarn, Landsleute, wobei diejenigen, die ihm zunächst wohnten, besonders zu berücksichtigen sind [1]).

Zum Schlusse wird bemerkt, dass im Falle einer Verarmung auch der Wâķif selbst aus seinem Waķfe unterstützt werden kann.

§. 23. Die Waķfbediensteten. (murtaziķa.)

Eine sehr beliebte und verbreitete Art der Waķfstiftungen ist, dass der Wâķif den Angestellten der von ihm gegründeten Moschee oder Schule, ferner den ökonomischen Bediensteten seines Waķfs Bezüge vermacht.

Die Waķfbediensteten gehören entweder zur Moschee, indem sie bei Verrichtung des Gottesdienstes mit gewissen Functionen betraut sind, wie: der Imâm, Chaṭîb, Wâ'iẓ (Prediger), Gebetausrufer, verschiedene Ķorânleser u. s. w., oder sie beschäftigen sich mit der Ertheilung von Unterricht oder mit Lernen, wie der Mudarris (Professor), Mu'allim (Lehrer) und die Ṣoftâs (Zöglinge), oder sie verrichten die ökonomischen Agenden des Waķfs, wie der Mutawallî (Verwalter), Nâẓir (Aufseher), Ǵâbî (Rechnungsführer), Kâtib (Schreiber), oder sind Diener, wie der Bawwâb (Portier) und Farrâš (Moscheediener) etc.

Diejenigen Personen, denen vom Waķf gewisse Bezüge gebühren, nennt man murtaziķa, die Gebühr selbst waẓîfe.

Die alten Imâme haben verboten, dass die beim Gottesdienste in den Moscheen beschäftigten Personen für ihre diesbezügliche Mühewaltung eine Belohnung annähmen, da sie es nicht für schicklich hielten, den Gottesdienst um Geld zu verrichten. Die Neueren befolgen diese Theorie nicht.

Gegenstand einer Discussion ist, ob die Bezüge der Waķfbediensteten eine Bezahlung, eine Remuneration oder ein Almosen seien.

Nach dem, was man über den Gegenstand liest, scheint es, dass die waẓîfe zum Theile allen dreien ähnlich ist, ohne jedoch mit irgend einem identisch zu sein.

Die waẓîfe ist einer Bezahlung oder einem Lohne insofern ähnlich, als sie einem Reichen ebenso wie einem Armen zu entrichten ist; wogegen es, wenn es ein Almosen (ṣadaķa) wäre, nur unbemittelten Waķfbediensteten gezahlt werden dürfte. Die erwähnte Gebühr ist einer Belohnung auch deshalb ähnlich, weil einem Waķf-

1) Kâdichân III, 327.

bediensteten, der im Laufe des Jahres vor der Fälligkeit des Waḳfertrages stirbt oder entlassen wird, die der Dauer des geleisteten Dienstes entsprechende Bezahlung gebührt, was nicht der Fall wäre, wenn die Gebühr nur eine Remuneration (ṣila) wäre.

Das Ehrengeschenk nämlich geht erst nach erfolgter Besitzergreifung ins Eigenthum über, stirbt man vor der Besitzergreifung, so geht das Recht auf dasselbe verloren.

Die Gebühr der Waḳfbediensteten weicht aber von einem Lohne darin ab, dass wenn Jemand seine Gebühren auf ein ganzes Jahr im Voraus erhalten hat und vor Ablauf dieses Jahres stirbt, der noch nicht abgediente Theilbetrag nicht zurückverlangt wird, was zu geschehen hätte, wenn die Gebühr ein Lohn wäre.

Schliesslich wird die Gebühr als Almosen insofern angesehen, als man ursprünglich aus Waḳfmitteln nur ein Almosen bewilligen konnte. Demgemäss werden diese Zahlungen ausnahmsweise als Almosen betrachtet, damit man mit den Šarîʿatbestimmungen, wonach aus Waḳfgeldern nur Almosen (ṣadaḳa) verabreicht werden dürfen, nicht in Collision geräth [1]).

Die den Murtaziḳa angewiesenen Bezüge bestehen entweder aus festen Beträgen oder aus Nutzniessungen. Der Wâḳif kann auch anordnen, dass einem Bediensteten soviel gegeben werde, als er zur Bestreitung seiner Bedürfnisse braucht.

Besteht die Bezahlung aus einem festen Geldbetrage, z. B. 1000 Piastern, so ist zu bemerken, dass der Murtaziḳa auf diese Bezahlung nur insoweit ein Recht hat, als der Waḳf in dem betreffenden Jahre über hinreichende Einnahmen zur Deckung der Auslagen verfügt. Wenn der Waḳf in einem Jahre kein reines Einkommen hat, so bleiben die Murtaziḳa in diesem Jahre ohne Bezahlung. Der Mutawallî ist nicht berechtigt, die fälligen Gebühren eines Jahres aus den Ueberschüssen eines zweiten zu decken [2]).

In besonders berücksichtigungswürdigen Fällen ist der Ḳâḍî befugt, die Gebühren der Waḳfbediensteten zu erhöhen [3]).

Wird dem Waḳfbediensteten das Recht eingeräumt ein Haus zu bewohnen, so darf er das Haus nicht vermiethen, sondern hat das Haus selbst zu bewohnen. Der Nutzniesser hat das Gebäude in gutem Zustande zu erhalten; geschieht dies nicht, so hat der Ḳâḍî dasselbe an einen Anderen zu vermiethen und aus dem Miethzinse die Erhaltungskosten zu bestreiten [4]).

---

1) Radd ul-muḥtâr III, 645, wo hinsichtlich der Gebühr als Almosen bemerkt wird: ان اشتراط صرف الغلة المعينين يكون بمنزلة الاستثناء من صرفه الى الفقراء فيكون ذلك المعينين قائم مقامهم فصار فى المعنى الصدقة عليه لمقامه مقامهم

2) Fat. ʿAlî ef. I, 328.

3) Fat. ʿAlî ef. I, 331.

4) Radd ul-muḥtâr III, 588.

Gebührt einem Wakfbediensteten im Sinne des Stiftungsbriefes statt einer festen Bezahlung soviel, als ihm zur Bestreitung seiner Lebensbedürfnisse hinreicht (kifâje oder ḳût), so ist darunter der Betrag zu verstehen, mit welchem der Betreffende sammt seinen Frauen, Kindern und einem Diener ein Auskommen finden kann. War der Bezugsberechtigte zur Zeit der Wakfstiftung nicht verehelicht und hat derselbe nachträglich eine Familie gegründet, so ist bei Berechnung des Bedürfnisses der spätere Stand maassgebend [1]).

Das Wakfpersonal zu ernennen, ist der Wâḳif, solange er lebt berechtigt. Nach seinem Tode geht dieses Recht auf seinen Testamentsvollstrecker (Waṣijj) über, und ist ein solcher nicht vorhanden, so beginnt das Recht des Ḳâḍî, das Wakfpersonal zu ernennen.

Die Wakfbediensteten können nur dann eine Bezahlung beanspruchen, wenn sie ihren Dienst versehen. Für die Zeit, wo sie den Dienst nicht versahen, können sie keine Bezahlung beziehen, sollte der Mutawallî ihnen trotzdem die Bezüge ausfolgen, so hat er dieselben der Wakfkasse zu ersetzen [2]).

Ist der betreffende Bedienstete bereit, den Dienst zu versehen, aber ohne sein Verschulden ausser Lage ihn zu leisten, so hat er auf die Bezahlung einen Anspruch, beispielsweise ein Lehrer, wenn er gewillt ist, Unterricht zu ertheilen, doch keine Schüler hat [3]).

Man hat darüber viel gestritten, wie lange z. B. ein Mudarris (Professor) seine Vorlesungen auszusetzen vermag, ohne den Anspruch auf Bezahlung zu verlieren oder vom Dienste enthoben zu werden. Da die Frage eine praktische Bedeutung besitzt, schalten wir aus den divergirenden Ansichten des Radd ul-muchtâr von Ibn 'Âbidîn das Nachstehende ein:

1) Der Mudarris verliert den Anspruch auf die Bezahlung nicht und wird vom Dienste nicht enthoben, wenn das Aussetzen seiner Vorlesungen nicht länger als fünfzehn Tage währt und er in dieser Zeit den Šari'atstudien obliegt. Hierbei muss er sich entweder im Orte selbst befinden oder wenigstens nicht auf grössere Entfernung verreist sein.

Bleibt er länger als fünfzehn Tage aus, so muss er einen hinreichenden Entschuldigungsgrund aufweisen, wie z. B. dass er be-

1) ثم قدر الكفاية قدر ما يحتاج لنفسه ولمن يكون من اهله وولده وخدم واحد لان كفايتهم من كفايته . . . . رجل وقف على رجل ضيعة وشرط ان يعطى كفايته كل شهر وليس له عيال وصار له عيال فانه يعطى له ولعياله كفايتهم لان كفاية العيال من كفايته Kâḍichân III, 327.

2) Fat. 'Alî ef. I, 325.

3) Maǵmû'a ǵadida, Constantinopel 1299, Seite 62.

nöthigt war den Dienst einzustellen, da es ihm an dem nöthigen Unterhalte, welchen er anderweitig besorgen musste, gebrach. Keinesfalls darf aber seine Abwesenheit länger als drei Monate dauern.

2) Der Bedienstete verliert zwar den Anspruch auf Bezahlung, doch wird er vom Dienste nicht enthoben, wenn er auf eine Reise geht, eine Pilgerfahrt unternimmt u. s. w., oder ohne gehörige Entschuldigung sich aufs Land begiebt und dort über drei Monate verbleibt.

3) Er wird nicht bezahlt und verliert seine Stellung, ohne Rücksicht darauf, ob er sich im Orte aufhält und mit Šarîʿatwissenschaften befasst oder nicht, in dem Falle, wenn er, gleichviel ob mit oder ohne Entschuldigung, länger als drei Monate seine Vorlesungen aussetzt [1]).

Mehrere Juristen behaupten, dass ein Wakfbediensteter in den obigen Fällen nur dann seiner Stelle enthoben wird, wenn er mit der Versehung seiner Obliegenheiten während seiner Abwesenheit keinen Stellvertreter betraut. Andere stellen wieder das Recht des Betreffenden, einen Stellvertreter zu nominiren, in Abrede.

Fraglich ist, wer im Falle einer Stellvertretung das Recht habe, die aus dem Wakf gezahlten Bezüge zu erheben, der Wakfbedienstete selbst oder der den Dienst thatsächlich versehende Stellvertreter.

Das Radd ul-muchtâr empfiehlt, dass man sich in dieser Frage zu dem im betreffenden Lande befolgten Gebrauche halten solle, u. zw. besonders in Fällen, wo zur Bestellung eines Stellvertreters ein zwingender Grund besteht. Die Bezüge sollen hierbei dem Bediensteten selbst gehören und der Stellvertreter habe das zu erhalten, was er sich für den Dienst von Ersterem ausbedungen hat [2]).

In manchen Fällen ist die Stellvertretung undenkbar und daher ganz unzulässig, wie beispielsweise bei Schülern einer Lehranstalt.

Ein Wakfbediensteter kann zu gleicher Zeit mehrere Wakfstellen inne haben, wenn hierdurch die gewissenhafte Versehung der Obliegenheiten nicht gefährdet wird.

Eine Wakfstelle darf nicht verkauft werden. Ein solches Rechtsgeschäft ist wirkungslos und nicht klagbar [3]).

Schliesslich wird bemerkt, dass, wenn ein Wakfbediensteter stirbt und hinsichtlich der Verleihung dieser Stelle seitens des Wâkif

1) Radd ul-muḥtâr III, 630.

2) Radd ul-muḥtâr III, 631.

3) الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة الخ وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالاوقاف Fat ʿAli ef. I, 345.

keine anderweitige Verfügung besteht, die erledigte Stelle dem Sohne des Verstorbenen, insofern er im Besitze der zur Versehung dieses Dienstes erforderlichen Fähigkeiten ist, zu verleihen ist [1]).

§. 24. Die zu Gunsten der Nachkommen gestifteten Waḳfe.

Wiederholt haben wir die Möglichkeit angedeutet, einen Waḳf mit der Bedingung zu errichten, dass dessen Ertrag, solange der Stifter lebt, ihm selbst zufalle, nach seinem Tode hingegen seinen Kindern und deren Nachkommen gehöre und nach Aussterben der Genannten zu frommen Zwecken verwendet werde. Diese Waḳf-Art nennt man in der Türkei gewöhnlich Awlâdijjet-Waḳfe, nach dem arabischen Worte „walad", Mehrzahl „awlâd", was „Kind" bedeutet.

Diese, den Fideicommissen vielfach ähnlichen Waḳfe, haben Muḥammed und Hilâl für unstatthaft erklärt, weil sie gefunden haben, dass diese Stiftungen, deren Nutzniessung dem Stifter selbst und den von ihm bezeichneten Personen zukommt, und von welchen möglicherweise durch eine lange Reihe von Jahren für fromme Zwecke Nichts verwendet wird, nicht gottgefällig sind.

Abû Jûsuf hingegen findet diese Art von Waḳfen zulässig mit der Motivirung, dass, wiewohl dieselben in der ersten Zeit ihres Bestandes thatsächlich keine Gottgefälligkeit aufweisen, doch die Endbestimmung der genannten Waḳfe nach Aussterben der Nutzniesser immerhin frommer Natur ist.

Abû Jûsuf machte diese Concession, um die Menschen zur Errichtung von Waḳfen anzueifern.

Wir finden jedoch auch selten einen Waḳf, dessen Gesammteinkommen ausschliesslich der Nachkommenschaft des Wâḳifs auszufolgen wäre, indem der Wâḳif in der Regel gleichzeitig einen Theil der Einkünfte für irgend welchen frommen Zweck, Unterstützung eines Imâm's, Beleuchtungskosten einer Moschee, zu bestimmen pflegt.

Es wäre ein Irrthum zu behaupten, dass zwischen den Awlâdijjet- und anderen Waḳfen rechtlich ein Unterschied besteht und etwa der Nachkommenschaft des Wâḳifs über das Waḳfvermögen andere Rechte zustehen, als die Nutzniessung oder der Anspruch auf das Einkommen.

Auch die muhammedanischen Rechtsgelehrten betonen, dass die zu Gunsten der Kinder, Kindeskinder des Stifters und sodann für die Armen gestifteten Waḳfe, nicht als Legate zu betrachten seien. Dieselben sind gewöhnliche Waḳfe und die Nutzniesser — lehren sie — zehren von Gottes Vermögen [2]).

1) Fat feidijje (von Ibrahim ibn 'Abdulraḥim alkarki gest. 853 A. H.), Constantinopel 1266, S. 225.

2) لانه لو وقف على اولاده واولاد اولاده ابدا ما تناسلوا واخره

Der Inhaber eines Awlâdijjet-Waḳfs ist ebenso verpflichtet auf die Integrität des Waḳfvermögens zu achten, wie ein anderer Mutawallî und ist für die eventuellen Schäden verantwortlich [1]).

Bestimmt der Wâḳif in dem Stiftungsbriefe, dass das Waḳfeinkommen seinem Kinde gehöre, und verfügt er sonst nichts, so geht nach dem Tode des Kindes das Einkommen des Waḳfs nicht auf die Enkel, sondern auf die Armen über.

Lautet die Bestimmung des Wâḳifs dahin, dass der Waḳfertrag seinem Kinde und Kindeskinde gegeben werde, so sind auch in diesem Falle zum Genusse des Ertrages nur noch die Enkel des Stifters berechtigt, die Urenkel hingegen nicht.

Nur wenn der Wâḳif drei Generationen nennt, indem er sagt, dass den Ertrag seines Waḳfs sein Kind, Kindeskind und Kindeskindeskind geniessen sollen, geht das genannte Recht auf seine ganze Nachkommenschaft, bis zum Aussterben derselben, über [2]).

Hat der Stifter hierüber seinen Willen nicht bestimmt ausgedrückt, so erhalten die Knaben und Mädchen gleiche Antheile vom Ertrage des Waḳfs.

Wenn Jemand einen Waḳf ohne irgend welche Einschränkung seiner Nachkommenschaft vermacht, so participiren an den Einkünften sämmtliche am Leben befindliche Sprossen des Stifters zu gleichen Antheilen, ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht oder auf die Nähe der Verwandtschaft zum Wâḳif.

Beispielsweise wirft ein Waḳf jährlich 9000 Piaster ab, an welchem Betrage die Kinder des Stifters Zeid, ʿAmr und Hind mit je 3000 Piastern betheiligt sind. Wenn dem Zeid und der Hind

---

للفقراء جاز ولم يكن ذلك وصية للوارث لان يأكل مال الله تعالى

Risále fil waḳf Fol. 13. Bazzâzijje im Abschnitt: نوع فيما يتعلق بالشرط في الوقف

1) تولیت وغلەسی واقفک بطنا بعد بطن مطلقا اولادینه واولاد اولادینه مشروط وقف منزلی واقفک اولادندن بطن اولده اولان زید هدم ونقضنی استهلاك ایتدکدنصکره قبل الضمان زید فوت اولوب نوبت اولاد اولاددن هنده دلسه هند بناء منهدمک مبنیاً قیمتنی زید ترکەسندن تضمینه قادر اولورمی الجواب اولور

Natiǵat ul-Fatáwa, Constantinopel 1237, Seite 212.

2) Die Formel lautet im Arabischen: على ولدي وولد ولدي وولد ولد ولدي oder mit einem Worte أولادي Durar ul-ḥukkâm I, 471. ʿAbdulḥalîm I, 479.

je ein Kind geboren wird, so werden nunmehr die Theilhaber fünf an Zahl und erhält ein Jeder nur 1800 Piaster u. s. w.

Bestimmt Jemand, dass nur seine männliche Nachkommenschaft am Wakfertrage theilnehme, so sind auch die männlichen Sprossen seiner Töchter als Theilhaber anzusehen [1]).

Fraglich ist, in welchem Verhältnisse die Nachkommenschaft aus dem Wakfeinkommen betheiligt ist, wenn der Stifter verfügt, dass das Einkommen „in der vom Šarî'atrechte vorgeschriebenen Weise" [2]) aufzutheilen ist. Manche behaupten, dass in solchem Falle die Šarî'atrechtliche Erbordnung maassgebend sei. Andere hingegen meinen, dass unter diesem Ausdrucke zu verstehen sei, dass die männlichen Kinder denen des weiblichen Geschlechtes nicht vorzuziehen wären und Alle gleiche Antheile zu erhalten hätten, weil ja der Prophet selbst angeordnet habe, dass die Menschen ihre Kinder bei ihren Gaben gleichmässig berücksichtigten; der Wakf aber sei eine Gabe[3]).

Die Verfügungen des Stifters sind strenge einzuhalten und der Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke darf nur dann erweitert werden, wenn dies mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit der Sprache zulässig und üblich erscheint. Wenn Jemand für seinen Sohn einen Wakf errichtet und er keinen Sohn, sondern blos einen Enkel männlichen Geschlechtes hat, so ist das Nutzniessungsrecht dem Enkel zu übergeben, oder, wenn Jemand seinen Klienten zum Bezuge des Wakfertrügnisses einsetzt und er selbst keinen Klienten, sondern nur sein Sohn einen solchen besitzt, so bekommt das fragliche Recht der Klient des Sohnes, weil eine solche Auslegung der Intention des Wâkif üblich ist.

Eine verbreitete Art der Feststellung der Reihenfolge in der Nutzniessung des Wakfvermögens ist die, wenn der Stifter verfügt, dass an dem Wakferträgnisse seine Nachkommenschaft von Generation zu Generation in der Weise participire, dass die näheren Verwandten die entfernteren immer ausschliessen und die letztgenannten nur dann an die Reihe kommen, wenn die ersteren bereits ausgestorben sind. Solange daher von den Kindern auch nur eines am Leben ist, erhalten die Enkel nichts, und solange ein Enkel lebt, kann kein Urenkel u. s. w. an die Reihe kommen.

Es sollen z. B. Zeid, 'Amr und Hind an einem jährlich 9000 Piaster abwerfenden Wakfe mit je 3000 Piaster theilhaben. Wenn Hind mit Zurücklassung von Kindern stirbt, so werden die Kinder vom Wakferträgnisse solange nichts bekommen, als Zeid und 'Amr sich am Leben befinden. Diese theilen die 9000 Piaster unter sich auf.

1) Fat. 'Ali ef. I, 293 und 296.

2) على الفريضة الشرعية.

3) سووا بين اولادكم في العطية Radd ul-muhtâr III, 654.

Diese Reihenfolge im Genusse des Waḳfvermögens nennt die śarí'atrechtliche Terminologie baṭnan ba'da baṭnin oder ḳarnan ba'da ḳarnin.

Der auf Grund der Verwandtschaft zur Nutzniessung des Waḳfvermögens berufenen Person gebührt ihr Antheil nur dann, wenn sie zur Zeit der Fälligkeit des Erträgnisses am Leben war. Wenn dieselbe in der Zwischenzeit von der Fälligkeit bis zur Erhebung des Antheiles gestorben ist, so ist der Antheil den Erben auszufolgen; wenn sie sich hingegen zur Zeit der Fälligkeit nicht mehr am Leben befand, so geht der Anspruch in Ansehung des Antheiles nicht auf die Erben über. Die erwähnte Gebühr ist daher dem Ehrengeschenke (ṣila) ähnlich.

§. 25. Die zu Gunsten der Verwandtschaft gestifteten Waḳfe.

Hat Jemand das Erträgniss des von ihm gestifteten Waḳfes nicht eben seinen Kindern, sondern im Allgemeinen seiner Verwandtschaft oder seinem Hausgesinde u. s. w. vermacht, so ist bei der Beurtheilung dessen, wer als Verwandter anzusehen sei, zu unterscheiden, welchen Ausdruckes sich der Wâḳif zur Bezeichnung der Verwandtschaft bedient hat. Die arabischen Gelehrten besprechen bei diesem Capitel mit grosser Genauigkeit die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke. Dies kann bei Rechtsstreitigkeiten wohl von Wichtigkeit sein, diese Ausdrücke hier des Näheren zu erörtern, liegt jedoch ausser dem Rahmen dieser Abhandlung und so werden wir nur das Wissenswerthe kurz besprechen.

Gebraucht Jemand zur Bezeichnung der Verwandtschaft das Wort „nasl" oder „ḏarrijjet", so werden hierunter sämmtliche Kinder des Betreffenden, männlichen und weiblichen Geschlechtes und deren Descendenzen verstanden. Verfügt hingegen der Wâḳif, dass seinen Waḳf diejenigen Verwandten geniessen sollen, welche zu seiner Familie gehören (man jansibu), so werden die Kinder der Töchter nicht berücksichtigt.

Unter Hausvolk (ahl beit, âl oder ǵins) versteht man alle die Personen, welche mit dem Stifter durch ihre Väter einem Familienverbande (nasab) angehören, bis zu dem Ahnen, welcher den Islâm erreicht hat, gleichviel ob er Muslim wurde oder nicht. Die Kinder und Eltern des Wâḳif sind daher in diesem Ausdrucke mit inbegriffen, die Kinder seiner Töchter und Schwestern dagegen nicht [1]).

Das Wort „ḳarâbe" umfasst sämmtliche Personen, mit welchen man bis zu jenem Ahnen, welcher zu Beginn des Islâms lebte, väter-

1) وآله وجنسه واهل بيته كل من يناسبه الى اقصى اب له فى الاسلام وهو الذى ادرك الاسلام اسلم او لا Radd ul-muḥtâr III, 670.

licher- oder mütterlicherseits verwandt ist. Die Eltern, Grosseltern u. s. w., dann die Kinder und Enkel u. s. w. sind hierbei ausgeschlossen[1]).

Erklärt Jemand, dass das Wakferträgniss der Person gehöre, welche ihm „zunächst steht“, gebraucht jedoch hierbei das Wort karâbe nicht, so ist unter dem erwähnten Ausdrucke Vater und auch Kind mit inbegriffen.

Der Ausdruck al'akrab fal'akrab bedeutet, dass sich die Verwandtschaft im Genusse des Wakfs nach Maassgabe der Nähe der Verwandtschaft zum Wâkif betheiligt und der nähere Verwandte den entfernteren immer ausschliesst.

Unter nahen Verwandten werden diejenigen verstanden, welche einem Menschen zu Folge Blutsverwandtschaft am nächsten stehen, ohne Rücksicht auf die Nähe der durch das Erbgesetz festgesetzten Relation: so steht, wenn Jemand Eltern und Kinder hat, das Kind am nächsten, wenn es auch ein Mädchen ist. Die Eltern sind gleich nahe verwandt und bekommen gleiche Theile vom Wakf. Bei Vorhandensein von Mutter und Geschwistern ist die Mutter die nähere Verwandte; ferner steht die Mutter näher, als die väterliche Grossmutter u. s. w.[2]).

E. Verwaltung.

§. 26. Der Verwalter (Mutawallî).

Die Person, welche das Vermögen des Wakfs verwaltet, heisst Mutawallî (früher auch kajjim und nâzir) und das Amt wird Tawlije genannt.

Da zur Verwaltung des Vermögens eine Reife erforderlich, ist vorgeschrieben, dass der Mutawallî grossjährig sei. Wenn der Wâkif die Tawlije zufällig einem Minderjährigen verliehen hätte, so wird das Kind erst nach seiner Grossjährigkeit Mutawallî. Bis zu diesem Zeitpunkte hat die Obliegenheiten ein vom Kâdî zu ernennender Stellvertreter zu versehen[3]).

Solange in der Familie des Wâkif ein hierzu geeigneter Mensch vorhanden ist, kann aus einer fremden Familie kein Mutawallî

1) وقرابته وارحامه وانسابه كل من ينسبه الى اقصى اب له في الاسلام من قبل ابويه سوى ابويه وولده لصلبه فانهم لا يسمون قرابة اتفاقا وكذا من علا منهم او سفل عندهما (قوله من قبل ابويه) اي من جهة اي واحد منهما a. a. O. und A digest of moohummedan law by Neil B. E. Baillie London 1875, 582 u. f.

2) Radd ul-muhtâr III, 682.

3) a. a. O. 495.

ernannt werden. Dies gilt auch dann, wenn diesbezüglich der Stifter nichts verfügt hätte. Wenn die Tawlije in Ermangelung eines geeigneten Verwandten eventuell einem Fremden verliehen worden wäre, so ist sie, wenn sich später aus der Familie des Wâķifs ein geeigneter Mutawallî bewirbt, diesem zu übergeben [1]).

Hinsichtlich der Ernennung des Mutawallî finden wir in den Werken der Schriftsteller verschiedene Bestimmungen.

Die Alten lehrten, dass das Ernennungsrecht dem Ķâḍî zustehe; die Neueren behaupten dagegen, dass mit Rücksicht auf das willkürliche Vorgehen der Ķâḍîs bei den Ernennungen und ihre Bestechlichkeit es sich empfiehlt, den Ķâḍî zu übergehen und die Wahl des Mutawallî den Wakfbediensteten selbst zu überlassen [2]).

Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, dass das Ernennungsrecht grundsätzlich dem Ķâḍî gebührt.

Hierbei wird bemerkt, dass nach der Theorie unter dem Ausdrucke Ķâḍî nicht nur ein Śarî'atrichter, sondern auch der Landesfürst und dessen bevollmächtigte Administratoren zu verstehen seien [3]).

Auch die Enthebung des Mutawallî gehört in die Rechtssphäre des Ķâḍî.

Der Ķâḍî ist befugt, den Mutawallî wegen treuloser Verwaltung oder Unzuverlässigkeit auch dann des Dienstes zu entheben, wenn der Mutawallî selbst der Wakfstifter ist und als solcher die Bedingung aufgestellt hätte, dass es Niemandem zustehe, das Mutawallî-Amt aus seinen Händen zu nehmen.

Hat der Wâķif dem Mutawallî für dessen Mühewaltung keine Entschädigung vermacht, so steht es dem Ķâḍî zu, eine solche in entsprechender Bemessung festzusetzen.

Als eine entsprechende Entschädigung für die Verwalter im Allgemeinen wird in den Decisionen ein Zehntel des Wakferträgnisses angeführt. Bei der Berechnung dieses Zehntels sind aber nur diejenigen Einkünfte zu berücksichtigen, welche unter Mitwirkung des Verwalters zu Stande kommen. Von einem Einkommen, bei welchem der Mutawallî nichts zu thun hat, gebührt ihm kein Zehntel [4]).

1) Fat. 'Ali ef. I. 302, Radd ul-muḥtâr III, 636.

2) Risâle fil wakf Fol. 14.

3) 'Abdulḥalim: لا فرق بين القاضي والسلطان كما في الخلاصة I, 478. Fat. 'Ali ef. I, 302

4) رجل وقف ضيعة على مواليه وقف صحيحا فمات الواقف وجعل القاضي الوقف في يد قيم وجعل للقيم عشر الغلات وفي الوقف طاحونة في يد رجل بالمقاطعة لا حاجة فيها الى القيم واصحاب

Der Stellvertreter des Verwalters hat dieselben Rechte und Pflichten wie der Mutawallî selbst[1]).

Wenn der Stifter zwei Verwalter ernennt, so ist der eine nicht berechtigt ohne Zustimmung des anderen zu verfügen, und wenn einer von ihnen stirbt, so hat der Ḳâḍî an seine Stelle einen anderen zu ernennen.

Uebrigens steht es dem Ḳâḍî frei, wann immer er es für nothwendig erachtet, an die Seite des Mutawallî einen Mitverwalter zu ernennen, ohne Rücksicht darauf, ob dies vom Wâḳif angeordnet wurde oder nicht[2]).

§. 27. Verbindlichkeit des Waḳfverwalters zur Rechnungslegung.

Die Hauptpflicht des Verwalters ist das ihm anvertraute Waḳfvermögen im Sinne der Anordnungen des Stifters zu verwalten und derselbe haftet für den durch die Unterlassung der pflichtmässigen Fürsorge verursachten Schaden[3]). Die Anordnungen des Stifters sind im Stiftbriefe (waḳfnâme, waḳfijje) enthalten. In Ermangelung eines Stiftbriefes dient beim Verwalten des Waḳfvermögens das Herkommen zur Richtschnur.

Der Mutawallî darf von den Anordnungen des Stiftbriefes oder von der befolgten Gepflogenheit nur in seltenen, vom Gesetz besonders erlaubten Fällen abweichen. Der Mutawallî hat für die Vergrösserung des Waḳfvermögens Sorge zu tragen und darauf zu achten, dass er bei den auf Rechnung des Waḳfs besorgten Kaufgeschäften keinen höheren, als den gewöhnlichen Preis zahle. Ueberflüssige Ausgaben hat er zu vermeiden.

So darf der Mutawallî aus dem Waḳfvermögen an die Moschee kein Minaret anbauen, wenn die Leute den Gesang des Muezzin auch ohnedem hören können.

Einen Obstbaum darf man solange nicht fällen und als Holz verkaufen, als er Früchte trägt. Befinden sich die Obstbäume in Weingärten und würde ihr Schatten das Gedeihen der Weintrauben hemmen, so können sie ausgehackt und veräussert werden. —

Für eine beim Kauf entstandene laesio enormis (ġabn fâḥiš) haftet der Mutawallî mit seinem Vermögen. Ueberhaupt sind dies-

الطاحونة يقبضون غلتها لا يجب للقيم عشر غلة هذه الطاحونة
لان القيم لم يأخذ اخذ بطريق الاجر فلا يستوجب الاجر بدون العمل
Ḳâdîchân III, 296 und ʿAbdurrahîm I, 489.

1) Fatâwâ ʿAlı ef. I, 321.

2) Radd ul-muḥtâr III, 602.

3) شرط الواقف كنص الشارع.

bezüglich dieselben Bestimmungen geltend, wie beim Waisenvermögen.

§. 165 der türk. Meǵelle definirt die laesio enormis wie folgt:

„Wenn sich Jemand täuscht und zwar bei ʻurûḍ um $^1/_2$ Zehntel [1]), bei Thieren um 1 Zehntel, bei Liegenschaften um 1 Fünftel oder mehr, so ist das ein ǵabn fâḥiś.

Der Mutawallî darf für sich selbst vom Waḳfvermögen nichts käuflich erwerben, auch dann nicht, wenn dies für den Waḳf von Vortheil wäre [2]).

Ein Iḳrâr, welchen der Mutawallî zu Lasten des Waḳfs ablegt, ist ebenfalls nicht rechtsgiltig, weil Rechtsforderungen gegen einen Waḳf nur mittelst Beweismitteln realisirt werden können [3]).

Der Mutawallî ist nicht verantwortlich für seinen Bevollmächtigten und der Waḳf-Oberaufseher (nâẓir) haftet nicht dafür, wenn ein Waḳfobject durch Verschulden des Mutawallî zu Grunde geht [4]).

Ueber die Vermögensverwaltung hat der Mutawallî vor dem Ḳâḍî Rechnung zu legen, und zwar, wenn dies seitens des Stifters eigens angeordnet wurde, in Gegenwart sämmtlicher Waḳfbediensteten, damit dieselben in der Lage sind, die Richtigkeit der einzelnen Rechnungsposten zu controliren.

Für eine unerlaubte Ausgabe haftet der Mutawallî mit seinem Vermögen.

Ausser den vom Wâḳif bestimmten ordentlichen Ausgaben können auch ausserordentliche vorkommen, doch müssen dieselben wohl begründet und entsprechend bemessen sein. Zu solchen erlaubten ausserordentlichen Ausgaben gehören diejenigen Gebühren, welche dem Ḳâḍî für die Ueberprüfung der Waḳfrechnungen oder dem Executor für die Eintreibung der Forderungen des Waḳfs gezahlt zu werden pflegen [5]).

1) Unter ʻurûḍ versteht man diejenigen Sachen, welche nicht unter den Begriff Baargeld oder Thiere fallen und quae pondere vel mensura non constant.

2) لا يجوز للقيم شراء شيء من مال المسجد لنفسه ولا البيع له وان كانت فيه منفعة ظاهرة للمسجد Risâle fil waḳf Fol. 19.

3) بر وقفك عليهنده متوليسنك اقراری جائز اولورمی الجواب اولمز نقل والطريق فيه البينة Maǵmûʻa ǵadide 62 und Radd ul-muḥtâr 659.

4) Fat. feiḍijje 213 und ʻAbdurraḥîm I. 488.

5) Fat. ʻAbdurraḥîm I, 489: die Bemessung dieser Kosten ist im ottomanischen Reich durch Civilgesetze geregelt.

§. 28. Veräusserung — Tausch von Wakfobjecten.

Hinsichtlich der Provenienz unterscheiden wir zweierlei Wakfobjecte. Sie sind entweder vom Wâkif zur Zeit der Stiftung dem Mutawalli übergeben worden und gehören zum Stammvermögen, oder sie wurden erst aus den Wakf-Ueberschüssen erworben und gehörten mithin zur Zeit der Stiftung nicht zum Hauptstamme des Wakfs.

Ueberwiegend ist die Ansicht, dass gegen die Veräusserung von neu erworbenen Vermögensstücken keine principiellen Schwierigkeiten obwalten; dergleichen Gegenstände sind ja keine eigentlichen Wakfsachen, weil bei ihnen die Bedingungen, wodurch etwas zum Wakf wird, nämlich die Willensäusserung des Eigenthümers, Uebergabe u. s. w. nicht vorhanden sind. Es finden sich jedoch auch Gelehrte, welche gegen den Verkauf von — in der erwähnten Weise erworbenen — Wakfgütern Einsprache erheben [1]).

Was die Veräusserung eines eigentlichen Wakfgutes anbelangt, so besteht hierüber in der Šarî'atlitteratur eine grosse Meinungsverschiedenheit. Wir haben oben gesehen, dass laut einer bis auf den Propheten zurückgeführten Ueberlieferung der Verkauf eines Wakfs nicht gestattet ist. Wir finden daher thatsächlich in den maassgebenden Werken den Grundsatz aufgestellt, dass die Veräusserung eines Wakfs verboten sei [2]).

[1]) متولى المسجد اذا اشترى بغلة المسجد دارا او حانوتا لاجل المسجد ثم باع ذلك اختلف المشائخ فيه والصحيح انه يجوز بيعه لان المشترى بمال المسجد لا يكون من اوقاف المسجد لانعدام شرائط الوقف فيه Kâḍichân III, 308. Radd ul-muḥtâr III, 629. Natîǵat ul-fatâwâ Seite 206, woselbst Folgendes bemerkt wird: والمشترى بمال الوقف لا يلتحق بالدور الموقوفة هو المختار خلاصة

[2]) واذا لزم الوقف وتم لا يملك اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه ولا يعار ولا يرهن لاقتضائهما الملك ولا يقسم الا عندهما اذا كانت اى القسمة بين الواقف والمالك اى اذا قضى قاض بجواز وقف المشاع ونفذ قضاؤه وصار متفقا عليه لسائر

Dieses Verbot ist jedoch nicht bedingungslos und es giebt Fälle, wo die Veräusserung eines Wakfs gestattet wird.

Solche Fälle kommen insbesondere dann vor, wenn man die Wakfgüter im Interesse der Wakfzwecke entsprechend zu verwerthen in der Lage ist, und sich dem Mutawallî Gelegenheit bietet, dieselben um einen guten Preis zu verkaufen und statt ihrer einträglichere Güter zu erwerben. Dieser Ansicht waren Muḥammad, Abû Jûsuf, Al-Chassâf (Abû Bakr Aḥmad ibn ʿAmr, gest. Baġdâd 261 A. H.), Ṣadr aś-Śahîd (gest. 536 A. H.), Ḥulwânî (gest. 448 od. 449 A. H.) u. s. w. Andere hingegen gestatten nur dann den Verkauf eines Wakfs, wenn derselbe gar keinen Ertrag mehr abwirft. Andere wieder behaupten, dass der Verkauf eines Wakfs in jedem Falle verboten sei, ob er einen Ertrag bringe oder nicht [1]).

Jedenfalls ist es erforderlich, dass in den einzelnen concreten Fällen der Verkauf seitens des Kâḍî für statthaft erklärt werde.

Da der Stiftungsact und die Erklärung den verschenkten Gegenstand in einen Wakf zu verwandeln, demselben einen so zu sagen geweihten Charakter verleiht, so ist die Veräusserung eines solchen Gutes grundsätzlich unerlaubt.

Ebenso verhält es sich mit dem Vertauschen des Wakfvermögens.

Eine Ausnahme bildet der Fall, dass der Wâkif sich selbst oder einem Anderen das Recht, das Wakfgut einzutauschen, vorbehält. In der Regel muss das einzutauschende Privatgut denselben Werth repräsentiren und derselben rechtlichen Natur sein (wenn daher das Wakfobject eine Liegenschaft war, kann es durch eine bewegliche Sache nicht ersetzt werden). Ferner soll sich das Privatgut in demselben Orte befinden, wie das einzutauschende Wakfgut.

المختلفات فان طلب بعضهم القسمة فعنده لا يقسم وبينهما يجوز
وعندهما يقسم ʿAbdulḥalim I, 464.

1) وفى فوائد صاحب المحيط قيم الوقف اذا باع الوقف بامر
القاضى ورأيه وتدبيره يجوز هكذا ذكر الصدر الشهيد وهكذا روى
عن ابى يوسف نصًا وسئل شمس الائمة الحلوانى عن متولى
اوقاف المساجد اذا تعذر استغلالها هل للمتولى ان يبيعها
ويشترى بثمنها اخرى مكانها قال نعم قيل ان لم يتعطل ولكن
يوجد بثمنها ما هو خير منها قال لا يبيعها ومن المشائخ من لم
يجوز بيع الوقف تعطل او لم يتعطل . . . . وذكر فى المنتقى عن
محمد اذا صار الوقف بحال لا ينتفع به المساكين فللقاضى ان
يبيعها ويشترى بثمنها غيره وليس ذلك الا للقاضى Risâle fil wakf Fol. 20.

Ueberdies wird noch in den folgenden Fällen gestattet, die Wakfgüter aufzugeben und an ihrer Stelle andere zu erwerben:

a) Wenn eine dritte Person zufolge Usurpation ein Wakfgrundstück an sich gerissen und auf dasselbe Wasser geleitet hat, so dass das Grundstück nicht mehr benützt werden kann; in diesem Falle ist der Mutawallî befugt, um den vom Usurpator gezahlten Schadenersatz eine neue Liegenschaft zu kaufen.

b) Wenn der Usurpator das Eigenthumsrecht des Wakfs in Abrede stellt und der Wakf zur Realisirung seiner Eigenthumsansprüche über keine Beweismittel verfügt, der Usurpator jedoch sich bereit erklärt, den Werth der Liegenschaft zu bezahlen, so ist der Mutawallî berechtigt, den Vergleich anzunehmen und um das Geld ein anderes Gut zu kaufen.

c) Wenn Jemand aus besonderer Vorliebe für ein Wakfobject es mit einem einträglicheren und besser gelegenen Gute eintauschen will, so ist der Tausch nach Abû Jûsuf gestattet.

Ṣadr aš-šarî'a 'Ubeidallâh (gest. 747 A. H.) ist entschiedener Gegner dieser Concessionen und gab seinerseits keine Fetwâs in diesem Sinne, weil — bemerkt er — wir in zahlreichen Fällen sahen, welch grosse Schäden den Wakfen aus dergleichen Tauschgeschäften entstehen, indem die Gewaltthätigkeit der Ḳâḍîs die besagten Concessionen zum Vorwande nimmt, um die Wakfe zu schädigen [1]).

Wie man einen Wakf nur in bestimmten, seltenen Fällen verkaufen oder vertauschen darf, so ist auch seine Verpfändung verboten, weil mit einer Verpfändung das Recht des Gläubigers verbunden ist, im Falle einer Nichtzahlung sich durch die Veräusserung des Pfandobjectes bezahlt zu machen.

Die Behörden sind berechtigt, einen Wakf — somit auch Moscheegrund — zu gemeinnützigen Zwecken, also z. B. Erweiterung einer Gasse, zu enteignen; dafür beansprucht der Wakf das Recht, falls sich die Nothwendigkeit einer Moschee-Erweiterung herausstellen sollte, sich von einer öffentlichen Strasse eine Parcelle, und zwar unentgeltlich, anzueignen [2]).

§. 29. Verwaltung des unbeweglichen Gutes.

Die Wakfliegenschaften werden entweder so ausgenützt, dass der Mutawallî sie in eigner Regie verwaltet, oder dass er sie in Pacht, beziehungsweise Miethe giebt.

---

1) Radd al-muhtâr III, 602.

2) عن الفقيه ابى جعفر عن محمد ان يجوز ان يجعل شىء من الطريق مسجدا او يجعل شىء من المسجد طريقا للعامة Risâle fil wakf Fol. 31.

Der Mutawallî hat die für den Wakf nützlichste Art der Benützung zu wählen.

Wenn eine ländliche Wakfliegenschaft bei landwirthschaftlicher Bebauung mehr Ertrag abwirft, so darf auf derselben kein Miethgebäude errichtet werden, und nur wenn das Grundstück in einer Stadt gelegen ist und eine günstige Vermiethung des Objectes in Aussicht steht, kann auf ein fruchttragendes Grundstück ein Haus gebaut werden.

Was die Dauer der Vermiethung eines Objectes anbelangt, so gilt als Grundsatz, dass man Häuser nicht länger als ein Jahr in die Miethe geben, Saatfelder hingegen nicht über drei Jahre hinaus verpachten soll, und zwar laut Begründung des Ḳâḍîchân deshalb nicht, weil der Pächter oder Miether, wenn der Pachtvertrag auf eine lange Reihe von Jahren lautet, sich so gerirt, als wenn er selbst der Eigenthümer wäre, sodass die Leute geneigt sind, anzunehmen, dass das unbewegliche Gut ihm gehöre, wodurch die Eigenthumsrechte des Wakfs leicht verloren gehen.

In besonderen, ausserordentlichen Fällen darf eine Wakfliegenschaft auch auf eine längere Zeit in Pacht gegeben werden, also etwa, wenn ein Wakfgebäude sich im baufälligen Zustande befindet und der Wakf nicht in der Lage ist die Herstellungskosten zu bestreiten. In diesem Falle ist ein auf lange Zeit lautender Miethvertrag zulässig, damit der nothwendige Betrag beschafft werde [1]).

Wakfliegenschaften in Pacht zu geben, ist nur der Mutawallî befugt, keinesfalls diejenige Person, welcher eventuell das Erträgniss derselben gebührt.

Der Mutawallî darf Wakfimmobilien für sich nicht miethen, es wäre denn, dass er hierzu vom Ḳâḍî besonders ermächtigt worden ist. Ebensowenig darf er etwas vom Wakfvermögen an eine Person verkaufen oder vermiethen, deren Zeugenschaft zu seinen Gunsten im Sinne des Gesetzes vor Gericht nicht angenommen wird [2]).

Der Pachtvertrag erlischt mit dem Tode eines der Contrahenten. Die Wakf-Pachtverträge aber erlöschen nicht mit dem Tode des Mutawallî, weil dieser die Stelle des ewigen Wakfs vertritt und den Contract nicht für sich selbst schliesst.

Im Falle der Pächter vor Verlauf der bedungenen Pachtzeit stirbt, so sind seine Erben berechtigt, den Vertrag auch nach dem Tode des Erblassers aufrecht zu erhalten.

Sehr häufig kommt bei Wakfliegenschaften zwischen dem Wakf und dem Benützer derselben ein dem Miethverhältnisse ähnliches Uebereinkommen vor, wo die Dauer des Gebrauches durch die Parteien nicht festgesetzt und blos hinsichtlich dessen ein Uebereinkommen getroffen wird, dass solange die Wakfliegenschaft in Be-

1) Ḳâḍîchân III, 295 und 330. Radd ul-muḥtâr III, 614.

2) Ḳâḍîchân III, 331. Fat. ʿAlî ef. II, 221.

nützung des Contrahenten steht, derselbe verpflichtet ist, dem Wakf monatlich oder jährlich einen bestimmten Pauschalzins zu zahlen. Dieser Pauschalzins heisst mukâṭa'a und die in der erwähnten Weise vermietheten Liegenschaften nennt man Mukâṭa'a-Liegenschaften

Da bei diesem Uebereinkommen die Dauer des Gebrauches nicht vereinbart ist, so wird das Rechtsgeschäft im Sinne des Šari'atrechtes zwar nicht als verboten, doch jedenfalls als ein incorrecter Pachtvertrag (iǵâre fâside) angesehen.

Diese Verträge können die Parteien, je nachdem der Zins jährlich oder monatlich gezahlt wird, am Schlusse eines jeden Jahres oder Monates auflösen. Eine Auflösung des Vertrages mitten im Jahre oder Monate ist nicht thunlich, weil die Unterlassung der gehörigen Aufkündigung am Ende der einzelnen Perioden, als stillschweigende Erneuerung des Vertrages angesehen wird.

Ueberlässt der Mutawallî Jemandem ein Waḳfgrundstück gegen Zahlung des Mukâṭa'azinses ohne die Dauer der Benützung festgesetzt zu haben, und wird das betreffende Grundstück etwa seit fünf Jahren benützt, so ist der Mutawallî befugt, am Schluss des Jahres den Vertrag aufzulösen und das Grundstück zurückzufordern; wenn jedoch am Schlusse des fünften oder sechsten u. s. w. Jahres nicht gekündigt wird, so wird der Vertrag als auf ein weiteres Jahr erneuert angesehen [1]).

Einer anderen Beurtheilung unterliegt es, wenn der Mutawallî dem Mukâṭa'apächter die Erlaubniss ertheilt, auf dem Grunde ein Gebäude aufzuführen. In diesem Falle ist das Haus Eigenthum des Erbauers und der Mutawallî darf ihm das Grundstück solange nicht kündigen, als das Gebäude auf dem Grundstück erhalten wird. Wird das Gebäude durch Feuersbrunst oder eine andere Ursache vernichtet, so dass auf dem Baugrunde nicht einmal die Spuren eines Baues vorhanden sind, so steht dem Mutawallî das Recht zu, am Ende des Jahres, beziehungsweise Monates, den Vertrag zu lösen [2]).

1) زید متولیسی اولدیغی وقف عرصه یی عدد سنین بیان اولنمدین سنده شوقدر اقچه مقاطعه ایله عمروه ایجار وتسلیم ایدوب عمرو دخی بر قاچ سنه ضبط ایلسه زید آخر سنه ده اجاره یی فسخ ایدوب عرصه یی آخره ایجاره قادر اولورمی الجواب اولور نقل رجل آجر داره او حانوته کل شهر بدرهم کان لکل واحد منهما ان یفسخ الاجارة عند تمام شهر Fat. 'Ali cf. 225.

2) زید بر وقف عرصه یی عدد ایام بیان اولنمدین اوزرنیه نفسیچون بناء احداث ایتمک اوزره یومی شوقدر اقچه به

Wenn dagegen das Haus auch abbrennt, doch das Fundament und andere Spuren der Baulichkeit am Grundstücke sichtbar bleiben und der Pächter dortselbst ein neues Gebäude aufführen, ferner die Pacht ebenso wie früher zahlen will, so steht es dem Mutawalli nicht frei, den Pächter zu zwingen die Ruinen abzutragen und zu dulden, dass der Baugrund an einen Anderen verpachtet werde [1]).

Ferner ist der Mutawallî berechtigt, das Muķâṭa'a-Grundstück an einen Anderen zu verpachten, wenn das darauf gebaute Haus des Pächters verfällt, die Parcelle seitens des Letztgenannten ein Jahr lang unbebaut gelassen und der Muķâṭa'azins nicht entrichtet wird. Auch wenn der Pächter auswandert, sein auf dem Waķfgrunde gelegenes Haus verfallen lässt und den Zins nicht zahlt, kann der Mutawallî den Baugrund an einen Anderen verpachten und der frühere Pächter ist nicht berechtigt, wenn er eventuell zurückkehrt, die Zurückgabe des Grundes zu beanspruchen [2]).

Es ist dem Pächter verboten, auf einem Muķâṭa'agrunde ohne Wissen und Willen des Mutawalli ein Gebäude aufzuführen. Hat der Mutawallî um den Bau gewusst, so kann der Erbauer das Gebäude auch ohne Zustimmung des Mutawalli veräussern, weil dasselbe sein Eigenthum bildet.

Eine eigene Art der Pachtverträge sind die gegen einen doppelten Zins (iǵâratein).

Dieselben bestehen darin, dass Jemand eine Waķfliegenschaft auf eine bestimmte Anzahl von Jahren, z. B. fünf Jahren in Pacht nimmt und zweierlei Zins zahlt, einen im Voraus für die Pachtzeit in einem gewissen Betrage, etwa 1000 Piaster, und überdies noch einen anderen für jedes Jahr besonders, beispielsweise im Betrage von 200 Piastern jährlich. Den voraus zu zahlenden Zins nennt man: mu'aǵǵale und den jährlich zu zahlenden: mu'aǵǵale.

Diese Art von Pachtverträgen ist insbesondere dann gebräuchlich, wenn der Waķf aus Anlass von Investitionen grössere Beträge vonnöthen hat, welche aus den gewöhnlichen Einnahmen nicht gedeckt werden können.

متولیسندن استئجار ایدوب اوزرینه بناء احداث ایتدکدنصکره
بر مدت مرورنده بنا محترق اولوب عرصه صرفه قالسه حالا زید بینه
عرصهٔ مذبوره اوزرینه نفسیچون بنا احداث ایتمک استدکده
متولیسی آخر یومده اجره ییی فسخ ایدوب زیدی منعه قادر اولورمی
الجواب اولور Fat. 'Ali ef. I, 316. Natiǵat 209 und 229.

1) Meǵmû'a ǵedide 87.

2) Fat. 'Ali ef. I, 313 u. f.

Der voraus zu zahlende Pauschalzins darf nicht in voller Höhe für die laufenden Bedürfnisse eines Jahres verwendet werden, sondern nur die auf ein Jahr entfallende Quote.

Nicht ausgeschlossen ist es, dass auch doppelzinsige Wakfliegenschaften auf unbestimmte Zeit in Pacht gegeben werden, in welchem Falle ein incorrecter Miethvertrag zu Stande kommt.

Die Rechte und Pflichten der Miether von doppelzinsigen Wakfimmobilien werden im ottomanischen Reiche in den Civilgesetzen geregelt [1]).

§. 30. Handhabung des Baargeldes.

Der Mutawallî hat das Wakfbaargeld gemäss dem nachweisbaren Willen des Wâkifs zu verwalten.

Hat der Stifter die Verfügung getroffen, dass die Baarschaft an mittellose Leute ohne Zinsen ausgeliehen werde, so dürfen keine Zinsen genommen werden.

Ist diese Verwendung nicht vorgeschrieben, so ist der Mutawallî verpflichtet, das Baargeld nutzbringend anzulegen, doch dürfen nicht höhere als die vom Stifter bestimmten Zinsen verlangt werden [2]).

Vernachlässigt der Mutawallî, die Kapitalien zu verzinsen, so haftet er zwar nicht für den daraus erwachsenden Verlust, ist aber seiner Stelle zu entheben [3]).

Das Kapital darf zur Bestreitung der laufenden Auslagen nicht angegriffen werden. Wenn der Mutawallî die Gebühren der Wakfbediensteten aus dem Kapitale gezahlt hat, so muss er dies aus seinem Eigenen ersetzen. Den ausgezahlten Betrag kann er von den Bediensteten nicht zurückverlangen.

Der Mutawallî hat dafür zu sorgen, dass die Wakfkapitalien gegen entsprechende Sicherheit angelegt werden. Bestimmt der Wâkif, dass das Darlehensgeschäft vor Zeugen, eventuell gegen Bürgschaft oder Pfand geschlossen werde, hat aber der Mutawallî dies zu thun unterlassen und ist das Kapital infolge Leugnens oder Zahlungsunfähigkeit des Schuldners uneinbringlich, so hat der Mutawallî für den Schaden aufzukommen.

Wurden jedoch die erwähnten Cautelen vom Wâkif nicht angeordnet, so haftet der Mutawallî für ein uneinbringliches Darlehen nicht [4]).

Zum Ersatz verpflichtet ist der Mutawallî, wenn er bei der Aufbewahrung oder Deponirung des Baargeldes und sonstiger Wertheffecten fahrlässig vorgegangen ist; wenn dieselben jedoch infolge von

1) Siehe über die Erbreihenfolge bei diesen Immobilien, das ottomanische Gesetz vom 4. Reǵeb 1292 A. H. (1875 n. Chr.)

2) Fat. 'Alî ef. I, 317.

3) a. a. O. 321.

4) a. a. O. 319. Fat. feidijje 211.

Elementarereignissen oder fremder Gewaltthätigkeit zu Grunde gingen, so ist hierfür der Mutawallî nicht verantwortlich [1]).

Zum Zwecke der Erhaltung der Wakfimmobilien oder in ausserordentlichen Nothlagen darf für den Wakf eine Anleihe aufgenommen werden, wozu jedoch die Zustimmung des Kâḍi erforderlich ist [2]).

§. 31. Erhöhung und Verminderung der Bezüge.

Wir bemerkten bereits, dass wenn der Stifter dem Mutawallî keine Gebühr zugedacht hätte, der Kâḍî berechtigt ist, ihm für seine Mühewaltung eine entsprechende Entschädigung anzuweisen [3]).

Ebenso vermag er die Bezahlung der übrigen Bediensteten, wenn dieselbe im Verhältnisse zum Dienste zu gering erscheint, zu erhöhen.

Dagegen dürfen die Bezüge des Wakfpersonales zeitlich vermindert, selbst eingestellt werden (rakabe), wenn der Wakf eine andere dringende Ausgabe hat (z. B. Herstellung eines baufälligen Gebäudes) und das Erträgniss der Wakfgüter zur Bestreitung des Gesammterfordernisses nicht hinreicht.

Bei Rückkehr zu normalen Verhältnissen sind die Bezüge wieder im vollen Maasse auszufolgen. Die Wakfbediensteten können aber nachträglich die Begleichung des Ausfalles aus den Ueberschüssen der folgenden Jahre nicht beanspruchen.

Können die Wakfbediensteten ihre Bezüge nicht erhalten, weil der Mutawallî auf Erzielung eines Erträgnisses keine Sorge verwandte, so kann zwar die Absetzung des Mutawallî verlangt, doch können die ausstehenden Bezüge vom Vermögen des Mutawallî nicht eingebracht werden.

§ 32. Verfahren in Streitsachen.

Den Wakf vor Gericht zu vertreten und im Namen des Wakfs Rechtsstreite zu führen ist nur der Mutawallî berechtigt. Ein Anderer kann Namens des Wakfs nur nach Ermächtigung seitens des Kâḍi klagen.

Handelt es sich um die Feststellung der Wakfeigenschaft, so hat der Kâḍî nach mehreren Rechtsgelehrten eine Klage nicht abzuwarten und ist berechtigt in der Angelegenheit von Amtswegen vorzugehen, weil — wie sie meinen — Wakfe zu den göttlichen Rechten gehören und eine Entscheidung in Betreff göttlicher Rechte auch ohne vorangehende Klage zulässig sei.

Da der Kâḍî in der Lage ist in Wakfangelegenheiten auch zur Verwaltung gehörige Verfügungen zu treffen, so wird ein Unterschied gemacht, ob der Richter eine Angelegenheit mittels richterlichen Urtheiles, oder aber als Wakfaufsichtsbehörde administrativ erledigt.

1) ʻAbdurraḥîm 488.
2) Radd ul-muḥtâr III, 650.
3) Fat. ʻAli ef. I, 329.

Die letzterwähnten Verfügungen werden als Fetwás betrachtet und sind für den Kâdi, falls er sich später zu einer anderen Ansicht bekennen wollte, nicht maassgebend. Hat er dagegen in derselben Angelegenheit eine richterliche Entscheidung getroffen, so ist das Urtheil als solches von absoluter Rechtswirkung und Niemand darf sich über dasselbe hinwegsetzen [1]).

Die Wakfprocesse können selbstverständlich mannigfacher Natur sein und es ist nicht nothwendig dieselben detaillirt zu besprechen, da auch sie im Allgemeinen den Bestimmungen der Processordnung unterworfen sind.

In den das Wakfrecht behandelnden Werken finden wir folgende Fragen der Processführung besonders erörtert.

Wie kann erwiesen werden, dass eine Sache Wakf sei: was für Beweise sind erforderlich zur Feststellung dessen, welche Stipulationen der Wâkif in Betreff Verwendung der Wakfeinkünfte getroffen hat: und wie soll bewiesen werden, dass der Mutawalli die vom Wâkif vermachten Bezüge ihrer Bestimmung zugeführt hat.

Die Wakfeigenschaft einer Sache kann in der Regel nur mittels Zeugenaussage oder Ikrâr des Stifters erwiesen werden. Urkunden gelten nur in besonderen, einen Irrthum ausschliessenden Fällen als giltige Beweismittel.

In den diesbezüglichen Rechtsstreiten ist es bei der Zeugenaussage nicht unbedingt nothwendig, dass die Zeugen über die erfolgte Stiftung eine unmittelbare Kenntniss haben.

Die auf Grund einer mittelbaren Kenntniss abgelegte Zeugenschaft ist auch rechtsgiltig, d. h. wenn Jemand deponirt, dass eine Sache Wakf sei, weil er eine diesbezügliche Behauptung von den Leuten gehört habe [2]).

Hinsichtlich dessen, ob auch die Stipulationen des Wâkif, für welche Zwecke stiftungsgemäss das Wakfertrāgniss zu ver-

---

1. وفي شروط ظهير الدين قال اذا وقف وقفا على الفقراء واحتاج بعض قرابته فرفع الى القاضي يعطي لهم من هذا الوقف شيئا فعطاهم من هذا الوقف شيء لا يكون هذا قضاء من القاضي ولكنه بمنزلة الفتوى حتى لو اراد الرجوع في المستقبل كان له ذلك ان يعطي غيرهم من الفقراء جميع الغلة فاما اذا قال حكمت ان لا يعطي غير قرابته يكون بمنزلة قضائه Risâle fil wakf Fol. 46.

2. والشهادة على الوقف بالسماع ان يقول الشاهد لاني سمعته من الناس او بسبب اني سمعته من الناس ونحوه Radd ul-muhtâr III. 624.

wenden sei, auf Grund von Hörensagen erwiesen werden könne, sind die Ansichten verschieden.

Es scheint, dass diejenige Doctrin überwiegend ist, wonach in diesen Fragen eine auf Hörensagen basirte Zeugenschaft nicht anzunehmen sei; vielmehr ist, wenn ein Zweifel obwaltet, für welche Zwecke das Waḳferträgniss zu verwenden sei, festzustellen, wie man in der Vergangenheit diesbezüglich vorging und die Gepflogenheit zur Richtschnur zu nehmen, weil anzunehmen ist, dass der früher befolgte Gebrauch den Absichten des Stifters entsprach [1]).

Waltet über die Waḳfeigenschaft kein Zweifel ob und ist nur nicht feststellbar, zu welchen Zwecken das Erträgniss bestimmt wurde, so ist dieses zur Unterstützung der Armen zu verwenden.

In Betreff dessen, wie der Nachweis zu erbringen sei, dass der Verwalter des Waḳfvermögens die vom Wâḳif angeordneten Auslagen ihrer Bestimmung zugeführt hat, ist zu bemerken, dass in einigen Fällen der Eid des Verwalters diesbezüglich als ein hinreichender Beweis erachtet wird; in anderen Fällen hingegen andere Beweismittel gefordert werden.

Ein Beweis mittels Eides ist in folgenden Fällen genügend und zulässig:

a) Wenn der Mutawallî behauptet aus Waḳfmitteln zur Erhaltung der Waḳfobjecte einen bestimmten Betrag verausgabt zu haben.

b) Dem seiner Stelle enthobenen Mutawallî steht es frei angesichts der widersprechenden Behauptung seines Nachfolgers mit Eid zu bekräftigen, dass er die ganze Waḳfbaarschaft seinem Nachfolger übergab und bei sich nichts zurückbehielt.

c) Der Eid des Einnehmers reicht zum Nachweise dessen hin, dass er das von den zahlungspflichtigen Parteien (Pächtern u. s. w.) eingezogene Geld dem Mutawallî vollzählig übergeben habe.

d) Wenn eine Person, welcher nicht zu Folge von Dienstleistung, sondern eines Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Wâḳif gewisse Bezüge gebühren, in Abrede stellt, dass ihr die Bezüge ausgefolgt wurden, so kann der Mutawallî seine gegentheilige Behauptung mit dem Eide rechtsgiltig bekräftigen.

Dagegen ist der Eid nicht zulässig und wird eine Zeugenaussage für die Wahrheit der Behauptung des Mutawallî in folgenden Fällen verlangt, wenn:

a) Der Mutawallî behauptet für den Waḳf etwas aus Eigenem unter der Bedingung ausgegeben zu haben, sich diese Auslage vom Waḳf wieder ersetzen zu lassen.

b) Ein Waḳf-Bediensteter in Abrede stellt, die ihm für seine Dienstleistung gebührenden Bezüge erhalten zu haben.

In letzterem Falle wird eine Zeugenaussage verlangt, weil zwischen dem Waḳf und dem Bediensteten ein Dienstverhältniss

1) a. a. O.

besteht und die erfolgte Entrichtung des Lohnes mit Eid nicht nachgewiesen werden kann.

Dagegen gleicht das Verhältniss zwischen dem Wakf und dem seine Bezüge auf Grund eines Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Wâkif Beziehenden einem Verwahrungsvertrage, wo es genügt, die Zurückstellung der in Obhut übernommenen Sache mit Eid zu bekräftigen.

F. Erlöschung der Wakfeigenschaft.

§. 33. Gesetzwidrige Stiftung.

Die Wakfeigenschaft erlischt, wenn es sich herausstellt, dass die Stiftung in gesetzwidriger Weise zu Stande kam. Die Nichtigerklärung eines solchen Wakfes hindert der Umstand nicht, dass der Wakf eventuell seitens des Richters eingetragen wurde (§. 20).

Demgemäss ist ein Wakf zu annulliren, wenn nachträglich festgestellt wird, dass er aus dem Vermögen einer dritten Person ohne deren Zustimmung gestiftet wurde; ferner, dass die Stiftung von einem Minderjährigen, oder einem Grossjährigen in einer Todeskrankheit erfolgte, in welch letzterem Falle der Wakf hinsichtlich des das Drittel des Vermögens des Wâkifs übersteigenden Mehrbetrages nichtig wird.

Falls der Wâkif im gesunden Zustande seine sämmtlichen Immobilien in einen Wakf verwandelt und mehr Schulden hat, als der Werth der Immobilien beträgt, so hat der Kâḍî das Recht, wenn der Wâkif sonst über kein Vermögen verfügt, solange der Wakf ins Sigill nicht eingetragen ist, auf Ansuchen der Gläubiger die Immobilien zu veräussern und vom Erlöse die Gläubiger zu befriedigen [1]).

§. 34. Widerruf der Stiftung. (rugû'.)

Wie lange dem Stifter freisteht die Stiftung zu widerrufen, darauf kann keine bestimmte Antwort ertheilt werden, weil dies davon abhängt, zu wessen Lehre sich der in der Frage um Entscheidung angegangene Kâḍî bekennt.

Nach Abû Hanîfa ist die Wakfstiftung mit geringen Ausnahmen wann immer widerruflich, weil dieselbe bei ihm ein einfaches Leihgeschäft ist. Dagegen folgt aus der Lehre Abû Jûsufs, dass der Wakf von dem Augenblicke nicht mehr widerrufen werden kann, wo der Stifter seinen Willen, aus einer Sache einen Wakf zu errichten, geäussert hat.

Die Frage kann daher nur negativ dahin beantwortet werden, dass ein gesetzlich gestifteter Wakf nach seiner Eintragung in das Sigill,

1) Fat. 'Ali ef. I, 272.

beziehungsweise, was damit gleichbedeutend ist, nach richterlicher Entscheidung über seine Rechtsgiltigkeit, nicht mehr widerrufen werden kann.

Diese Bestimmungen beziehen sich blos auf Waḳfe, welche nicht in der Form von Testamenten, beziehungsweise Vermächtnissen, zu Stande kamen. Die Waḳfe letzterer Art kann man, wie überhaupt alle Vermächtnisse, wann immer revociren. Das Widerrufsrecht geht nach dem Tode des Erblassers nicht auf die Erben über [1]).

Ansehnliche Fetwâs gestatten den Erben des Stifters die Revocirung eines nicht testamentarischen Waḳfes, wenn er noch nicht eingetragen ist [2]).

Als ein besonders der Berücksichtigung würdiger Grund zum Widerrufe eines Waḳfes gilt die mittlerweile erfolgte Verarmung des Stifters, so dass er auf die Stiftung angewiesen erscheint. Doch auch in diesem Falle kann der Widerruf nur vor der Eintragung des Waḳfes stattfinden [3]).

§. 35. Glaubensabtrünnigkeit.
(irtidâd.)

Verlässt ein Muselmann seinen Glauben und errichtet er als Andersgläubiger einen Waḳf, so gelten hinsichtlich seiner Person diejenigen Rechtsbestimmungen, welche für die übrigen Genossen seines neuen Glaubens maassgebend sind.

Wenn der Wâḳif nach der Stiftung den muhammedanischen Glauben verlässt, so wird der Waḳf, als Strafe für die Glaubensabtrünnigkeit, in der Regel nichtig. Dies jedoch nur in dem Falle, dass der Waḳf von einem Manne gestiftet wurde. Die Glaubensabtrünnigkeit eines Mannes wird nämlich mit dem Tode bestraft, und der Wâḳif wird, wenn es auch nicht gelingt, ihn hinzurichten, im bürgerlichen Leben für todt erachtet und sein Waḳf geht, ebenso wie sein übriges Vermögen nach dem Tode, beziehungsweise Verlassen des Glaubens, auf die Rechtsnachfolger über.

Durch den Uebertritt einer muhammedanischen Frau zu einer anderen Kirche oder Religionsgenossenschaft wird der von ihr gestiftete Waḳf nicht aufgelöst, weil der Religionswechsel einer Frau

1) وله ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته

2) Fat. 'Ali ef. I, 274.

3) الواقف اذا افتقر واحتاج الى الموقوف يرفع الى القاضى فيفسخه ان لم يكن مسجلا (قوله لم يكن مسجلا) يريد به انه لو لم يحكم بصحة الوقف الخ 'Abdulḥalim I, 484.

nicht mit Tod bestraft wird, und ihre Vermögensrechte unberührt bleiben.

Viele erheben Einspruch gegen die Nichtigerklärung der Wakfe in Folge der Glaubensabtrünnigkeit, weil ja hiedurch nicht die Stifter, sondern vielmehr die Armen, denen füglich die Wakfe gehören, einen Nachtheil erleiden [1]).

§. 36. Gegenstandslosigkeit des Wakfs.

Gegenstandslos wird ein Wakf, wenn dessen Erträgniss den vom Wâkif bestimmten Zwecken nicht mehr zugeführt werden kann; so wenn ein Wakf zur Erhaltung der Moschee einer Ortschaft, deren Einwohner auswanderten, bestimmt war. Auch in diesem Falle dürfen aber die Einkünfte des Wakfs, nach einigen Gelehrten, der Moschee — solange sie besteht — nicht entzogen werden, weil eventuell Reisende und Pilger in die Lage kommen könnten, in derselben den Gottesdienst zu verrichten.

In Betreff dessen, was mit solchen gegenstandslosen Wakfen zu geschehen habe, begegnen wir verschiedenen Bestimmungen.

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass nach denjenigen, welche ein Wakfobject Gotteseigenthum werden lassen, die Stiftung auch nach ihrer Gegenstandslosigkeit die Wakfeigenschaft behält und das Erträgniss für einen, dem ursprünglichen ähnlichen Zwecke, zu verwenden ist. Dieser Ansicht sind übrigens auch Abû Ḥanîfa und Abû Jûsuf, im Gegensatze zu Muḥammad in Betreff der Moscheen [2]).

Diejenigen hingegen, nach denen der Wakf Eigenthum des Wâkif bleibt, haben entschieden, dass ein gegenstandslos gewordener Wakf dem Stifter, beziehungsweise seinen Rechtsnachfolgern zurückzustellen sei.

Der Fiscus hat aber in keinem Falle das Recht die gegenstandslos gewordenen Wakfe an sich zu ziehen [3]).

§. 37. Verjährung.
(murûr zamân.)

Die Verjährung eines Rechtes hat nach dem Šarîʿatrechte zur Folge, dass nach Ablauf einer gewissen Anzahl von Jahren die auf

1) وقال صاحب المحيط وعندي في هذه المسئلة نظر فإن حبوط عمله ينبغي أن يكون في ابطال ثوابه لا ابطال ما يتعلق به حق الفقراء وصار الميت فهذه ينبغي أن لا يبطل حكمه بفعله انتهى
ʿAbdulhalim I. 465.

2) Durar ul-hukkâm I, 464.

3) Fat. ʿAli ef. I, 341.

Anerkennung des während dieses Zeitraumes nicht gebrauchten Rechtes abzielende Klage vom Ḳâḍî nicht gehört wird.

Die Verjährung bedeutet somit den Verlust des Klagerechtes, dies jedoch nur, wenn der Beklagte den Rechtsanspruch in Abrede stellt.

Erkennt der Beklagte den Klaganspruch an, so frommt ihm die Einwendung der Verjährung nicht und er wird sachfällig ohne Rücksicht darauf, dass die für die Verjährung eines Rechtes im Gesetze bestimmte Zeit abgelaufen ist.

Nach wie viel Jahren der Ḳâḍî die auf Waḳfrechte sich beziehenden Klagen hören darf, darüber sind die Bestimmungen verschieden.

Im Sinne von §. 1661 der türkischen Meǵelle sind als Verjährungszeit für Rechte, welche sich auf das Wesen des Waḳfs (aṣl waḳf) beziehen, 36 Jahre vorgeschrieben. Es gibt Muftis, nach denen zur Verjährung 30, beziehungsweise 33 Jahre genügen.

Dagegen erlischt das Klagerecht binnen 15 Jahren bei Ansprüchen, welche sich auf Eigenthumsrechte über Muḳâṭa'a- (s. §. 29) und doppelzinsige Waḳfimmobilien, dann die stiftungsmässige Verleihung des Mutawalliamtes und schliesslich auf das Waḳferträgniss beziehen.

Die nachstehenden gesetzlichen Entschuldigungsgründe hindern den Verlust des Klagerechtes:

a) Die Abwesenheit des Klägers. Abwesend ist, der sich in einer Entfernung von drei Tagen und Nächten befindet.

b) Wenn der Kläger minderjährig, wahn- oder blödsinnig ist.

c) Wenn der Beklagte ein gewaltthätiges, tyrannisch gesinntes Individuum ist.

In diesen Fällen läuft die Verjährung von dem Zeitpunkte an, mit welchem die erwähnten Entschuldigungsgründe aufgehört haben oder behoben wurden.

Inhalts-Verzeichniss.

Das buddhistische Sûtra der „Acht Erscheinungen".

Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber.

Herausgegeben von

Georg Huth.

Vorbemerkung des Herausgebers.

Der hier vorliegende Text wurde mir in Originalschrift und Transcription zugleich mit der von Herrn Missionar Julius Weber (im nordwestlichen Himâlaya) herrührenden Uebersetzung von Herrn Missionar a. D. G. Th. Reichelt (in Rheinfelden in Baden) mit der Bitte um Durchsicht der von ihm gefertigten Transcription zugesandt. Da mir bei der Beschäftigung mit dieser Arbeit mehrere Stellen der Uebersetzung der Abänderung bedürftig erschienen, so erbat ich mir hierzu von Herrn Reichelt die Erlaubniss, die mir denn auch freundlichst gewährt wurde. — Die wichtigeren von mir vorgenommenen Aenderungen, welche übrigens einen theilweisen Fortfall der Weber'schen Anmerkungen nöthig machten, sind durch Sternchen, die von Weber herrührenden Anmerkungen durch ein beigefügtes [W.], die meinigen dagegen nicht besonders kenntlich gemacht.

Die Schrift findet sich auch im Kanjur; vgl. Kanjur-Index, ed. J. J. Schmidt, no. 1041, wo jedoch nur der tibetische Titel angegeben ist. Sie ist, wie Herr Reichelt bemerkt, „eine sehr verbreitete und viel gebrauchte Erbauungsschrift der nördlichen Buddhisten". Auf dem ersten Blatte der mir zugesandten Originalschrift des Textes findet sich der tibetische Titel noch einmal in der Form „sNaṅ brgyad dkar-mo bžugs-so", d. h. „Die reine [Lehre] der 'Acht Erscheinungen' ist [in diesem Werke] enthalten".

rgya-nag [1]) skad-du |

Pań rkyań rkyeń [2]) |

bod skad-du |

Sańs-rgyas-kyi chos γsal-žiṅ yaṅs-pa snaṅ brgyad ces bya-bai mdo

bam-po γcig-pao ||

s a ṅ s - r g y a s d a ṅ b y a ṅ - c h u b - s e m s - d p a t h a m s - c a d - l a p h y a g $_0$t h s a l - l o ||

$_0$di skad bdag-gis thos-pai dus γcig-na | rin-po-che brtsegs-pai khaṅ-pa-na | bcom-ldan-$_0$das Shâkya thub-pa bžugs-ste [3]) | phyogs bcui byaṅ-chub-sems-dpa daṅ | lha-ma-srin sde brgyad-la sogs-pas bcom-ldan-$_0$das-la mchod-pa chen-po byas-nas | thsogs-pa chen-poi naṅ-nas byaṅ-chub-sems-dpa thsogs-pa-med-pas thal-mo sbyar-nas bcom-ldan-$_0$das-la $_0$di skad ces γsol-to bcom-ldan-$_0$das $_0$dsam-bui gliṅ-gi sems-can-rnams skye-shi thog-ma-med-pa-nas $_0$khor-ba-nas $_0$khor-bai sems-can shes-rab daṅ ldan-pa ni ñuṅ | shes-rab chuṅ-ba ni maṅ | thsul-khrims bsruṅs-pa ni ñuṅ | thsul-khrims mi bsruṅs-pa ni maṅ | brtson-grus-can ni ñuṅ | γyel-žiṅ γyeṅ-ba ni maṅ | thse riṅ-ba ni ñuṅ | thse thuṅ-ba ni maṅ | loṅs-spyod daṅ ldan-pa ni ñuṅ | loṅs-spyod chuṅ-ba ni maṅ | bde-žiṅ skyid-pa ni ñuṅ | sdug-ciṅ bsṅal-ba ni maṅ |

> bla-mai bka rtsal nan thur phyin phyir thse | [4])
> ˛og-mai sdug-bsṅal γsum-las thar mi myoṅ |
> chos ma yin-pa-la yin žes zer-žiṅ |
> log-par blta-ba-yi [5]) slad-du sems-can |
> thse thuṅ-žiṅ ye-$_0$brog-gi gum-pa daṅ |
> sdug-bsṅal maṅ-po-las mthar [6])-bar bgyid-ciṅ |
> thse riṅ-ba cig γnaṅ
> žes γsol-ba daṅ |

bcom-ldan-$_0$das-kyis bka stsal-pa | thogs-pa-med-pa dgeo || dgeo byaṅ-chub-sems-dpa khyod-kyis sems-can maṅ-po-la | byams-pa daṅ sñiṅ-rjei phyir žus-pa legs-so || ṅas bshad-kyis ñon-cig | sñon-gyi saṅs-rgyas bcom-ldan-$_0$das-rnams-kyis kyaṅ bshad-pa yin-no || ma

1) Im Text steht fälschlich „rgya-gar skad", d. h. „Sanskrit"; über einen anderen derartigen Fall siehe Annales du Musée Guimet, II (1881) p. 315. 2) Vielleicht chinesisch: pʻăṅ kiaṅ hiṅ (= tibet.: yaṅs-pa — γsal — snaṅ)? 3) Statt „bžugs-te". 4) Dass hier sieben 9silbige Verse vorliegen — was Weber übersehen hat —, wird dadurch wahrscheinlich, dass zwei grammatische Formwörter fehlen, was sich nur aus metrischen Gründen erklären lässt: statt „thu-bar" steht nämlich „thur" und statt „phyin-gyi phyir" „phin phyir". Auch müsste, wenn obige Annahme nicht zutrifft, der senkrechte Strich am Schluss des ersten Nebensatzes, also hinter „phyir", stehen, nicht wie hier zwischen dem Substantiv „thse" und dem dazugehörigen Adjectiv ˛og-ma. 5) „bai", das im Text steht, ist aus metrischen Gründen zweisilbig zu lesen: „ba-yi"; vgl. Jaeschke Tibetan Grammar. London 1883², p. 21, Z. 2—4 v. u. 6) = thar

‘oṅs-pai saṅs-rgyas-rnams-kyis kyaṅ bshad-par $_0$gyur-ro || da-ltar ṅas **bshad-kyis ñon-cig** |

sems-can-gyi naṅ-na mi-la btsun-pa med-do || mii lus thob-pa-na yaṅ legs-pai chos spyod-pa ni mi nus | yaṅ-dag-pai lta-ba-las ni $_0$gal | γyo-sgyu[1]) daṅ· | sdig-pa mi dge-bai las maṅ-po byas-na yaṅ· snaṅ brgyad $_0$di yid-dam-du bcas-te brton-na | dei sdig-pa mi dge-bai las maṅ-po bya[2]) yaṅ· | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na las thams-cad-las mthar[3])-bar $_0$gyur-ro || thse-zad-pa-la yaṅ dgra-**bcom-pai $_0$bras-bu thob-par $_0$gyur-ro** ||

mi la-la žig legs-pai chos mi spyod-pa daṅ· | nad maṅ-ba daṅ· ltas-ṅan sna-thsogs $_0$byuṅ-ste | shin-tu sdug-bsṅal-ba daṅ· | dge-bai bshes-γñen daṅ phrad-de | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na | nad maṅ-po yaṅ bsos | ltas-ṅan sna-thsogs kyaṅ mi sdig-go || mthsams-med-pa lṅa-yi sdig-pa yaṅ byaṅ-bar $_0$gyur-ro || dga-ba daṅ· | btaṅ-sñoms daṅ· | byams-pa daṅ· | sñiṅ-rje daṅ· | saṅs-rgyas-kyi chos ma-**$_0$dres-pa bcwo[4])-brgyad kyaṅ thob-par $_0$gyur-ro** ||

gaṅ la-la žig pho-mo thsogs-ste[5]) | mkhar-len cig rtsom-paam rtsig-pa cig rtsig-gam | sgo $_0$dsugs-sam | khron-pa rkod-dam | thab $_0$dsugs-sam | γtun daṅ raṅ[6])-thag $_0$cho-baam | baṅ-mdsod daṅ phyug-kyi ra-ba $_0$cho yaṅ ruṅ· | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na shar-lho-nub-byaṅ-gi lha daṅ· | γza daṅ· | skar-ma ṅan-pa daṅ· | sa-dgra daṅ· | shiṅ-byad daṅ· | lhoi ba-dan ser-po daṅ· | γzig-gi mjug-ma-can daṅ· | sa γñan-rnams daṅ· | sa-sna lṅai lha daṅ· | $_0$brug sṅon-po daṅ· | stag skya-bo[7]) daṅ· | bya dmar-po daṅ· | sbrul sṅon-po daṅ· | rus-sbal nag-po daṅ· | gab-rtse[8]) drug-gi gab ciṅ rjod-du mi ruṅ-ba daṅ· | las thams-cad byed-pa daṅ· | drag-po daṅ· | legs ṅes byed-pa daṅ· | gaṅ-ba daṅ· | mñam-pa daṅ· | rtag-pa daṅ· | γcig-tu $_0$dsin-pa daṅ | sai bdag-po daṅ· | ña nag-po daṅ· | lha daṅ· | klu daṅ· | **$_0$dre γdon yaṅ byol-žiṅ bros-so || bsod-nam[9]) byao** ||

phyogs daṅ lam ṅe-riṅ gar $_0$gro yaṅ ruṅ· | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na | yul byes γñis-kar ñes-pa-med-par myur-du $_0$khor-ste[10]) | bu-thsa pha-ma-la srid-žu che žiṅ· | phyug btsan bde-legs-su $_0$gyur-ro || $_0$brog-mgon[11])-paam γcan-zan-gyi naṅ-du soṅ-na klu daṅ· γcan-zan yaṅ byol-žiṅ bros-so | kha-mchu daṅ btson-du bzuṅ-na yaṅ myur-du mthar[3])-bar $_0$gyur-ro ||

snaṅ brgyad-kyi yi-ge $_0$di gaṅ-na γnas-pa-na | byaṅ-chub-sems-dpa brgyad daṅ· | thsaṅs-pa daṅ· | brgya-byin daṅ· | rgyal-po chen-po bži daṅ· | lha daṅ· | klu daṅ· | γnod-sbyin-la sogs-pas mchod-pa **rnam-pa sna-thsogs-kyi[12]) brgyan-te mchod-do** ||

chos-kyi mdo $_0$di klags-shiṅ mchod-na | de-bžin-γshegs-pa thams-cad-kyi sku yin-par ltao || mig-gis γzugs thams-cad rnam-par $_0$byed-

1) Im Text „rgyu“, wohl nur in Folge eines Schreibfehlers. 2) Man sollte „bya-na“ (conditionales Gerundium), analog dem voraufgehenden „byas-na“ erwarten. 3) = thar. 4) Statt „bco“. 5) Statt „thsogs-te“. 6) Im Text „ran“. 7) Im Text „skyao“. 8) = „gab-tse“ oder „gab-thse“. 9) = bsod-nams. 10) Statt „$_0$khor-te“. 11) = „$_0$brog dgon“. 12) Statt „kyis“; vgl. Jäschke, Grammar, p. 22[2].

pao || γzugs-ñid stoṅ-pao | stoṅ-pa-ñid γzugs-so || rna-bas sgra thams-cad rnam-par $_0$byed-pao | sgra-ñid stoṅ-pao || stoṅ-pa-ñid sgrao || snas dri thams-cad rnam-par $_0$byed-pao | dri-ñid stoṅ-pao || stoṅ-pa-ñid drio || lces ro thams-cad rnam-par $_0$byed-pao || ro-ñid stoṅ-pao || stoṅ-pa-ñid roo || lus-kyis reg-bya thams-cad rnam-par $_0$byed-pao || reg-bya-ñid stoṅ-pao || stoṅ-pa-ñid kyaṅ reg-byao || ye-shes kyaṅ stoṅ-pao || stoṅ-pa-ñid kyaṅ ye-shes-so ||

de-nas bcom-ldan-$_0$das-la byaṅ-chub-sems-dpa thogs-pa-med-pas $_0$di-skad ces γsol[1])-to || bcom-ldan-$_0$das mi thse cig-la skye shi γñis mchis-na skye-bai thse ñi-ma $_0$dam-te[6]) $_0$chi-bai $_0$og-tu byi-dor bgyid-pai thse dus bzaṅ ñan $_0$dam shiṅ bgyid-na kha-mchu maṅ-po $_0$byuṅ-ste | rabs-chad-pa daṅ | dbul-žiṅ phoṅs-pa daṅ | kha-mchu maṅ-po $_0$byuṅ-ba cii slad-du $_0$byuṅ-ba lags žes γsol-pa daṅ | bcom-ldan-$_0$das-kyis bka stsal-pa | sems-can byi-dor byed-pai phyir bris[2])-pa shin-tu dgeo || yaṅ γnam-sa γñis ni bkra-shis | ñi-zla γñis ni dge žiṅ γsal | mii rgyal-po byaṅ-chub-sems-dpa ni byams shiṅ sñiṅ-rje che | sems-can kun-la bu cig-pa[3]) bžin-du mñam-par lta žiṅ | yul-chos bzaṅ-po γtan-nas mi-dgos-pai lha-srin daṅ | yi-dags[4]) kun bos shiṅ bsdod-pa daṅ | $_0$dre-γdon thams-cad zas bzaṅ-po-la chags-ste[5]) mi-la sdug-bsṅal sna-thsogs $_0$byuṅ-te[6]) | dam-pai chos-la yid ma ches-te | $_0$dre-γdon-gyi thsogs-la srog-gi mchod-pa dmar γsum phral-du za-ba-la yid ches-te | mi-la sdug-bsṅal sna-thsogs $_0$byuṅ-te[6]) log-par-lta žiṅ spyod-pas rabs chad-pa daṅ | dbul žiṅ phoṅs-pa daṅ ñes-pa sna-thsogs $_0$byuṅ-baam | bu btsas-pai thse-na | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na | bu de mdsaṅs shiṅ yid ni gžuṅs-te | mthsan daṅ ldan-no || miam ci-la-sogs-pas mdaṅs mi $_0$phrog ciṅ | ye-$_0$brog-gis mchi[7])-bar mi $_0$gyur-ro || dus-la bab ciṅ $_0$chi-bar gyur-na yaṅ snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na | γnod-pa sna-thsogs ci yan mi $_0$byuṅ-ṅo || ñi-ma thams-cad dge-ba yin | rgyu-skar thams-cad bzaṅ-po yin | dgra-bcom thams-cad zag-pa zad | saṅs-rgyas thams-cad rdsu-$_0$phrul che | shid byed thams-cad yo-byad ci $_0$byor-nas | sems dag-pa-nas | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-nas | shi yaṅ mtho ris-su skyeo || bu-tsa daṅ γñen-rnams kyaṅ phyug ciṅ btsan bde dar-bar $_0$gyur-ro || rtsig-pa rtsig-na yaṅ | snaṅ brgyad $_0$di lan γsum klags-na | shar lho nub byaṅ dri žiṅ rtags-mi dgos-ste[8]) | sa gar bde-ba daṅ mi gar dga-ba daṅ | lha btsan yaṅ der dga-ste | nam-du yaṅ ñes-pa mi $_0$byuṅ-ṅo || sgo ni phyug mi ni bkra-shis-shiṅ dar-bar $_0$gyur-ro || dei thse bcom-ldan-$_0$das-kyi[9]) thsigs-su bcad-pa $_0$di γsuṅs-so ||

btsas-pai ñi-ma shin-tu dge |
$_0$dur[10])-bai ñi-ma shin-tu bzaṅ |
son[11]) shin[12]) byed dus $_0$di klags-na |

1) Im Text „sol“. 2) Statt „dris“. 3) = γcig-po. 4) Statt „yi dwags“. 5) Statt „chags-te“. 6) Statt „ste“. 7) Statt „$_0$chi“. 8) Statt „dgos-te“. 9) Statt „kyis“; vgl. Jäschke, Grammar, p. 22[2]. 10) = dur. 11) Statt „γson“. 12) Statt „γšin“.

lo stoṅ-gi bar-du phyug ciṅ | [1])
btsan-pa [2]) de dar-bar ₀gyur-ro ||

sems-can phal-pa bdun-khri bdun-stoṅ rñed |
sems ni bde žiṅ yid ni grol[-bar][3]) ₀gyur-na |
chos-kyi mig-rtul[4])-med-pa [žes bya-ba][3]) thob ciṅ spyod[-do][3])

yaṅ bcom-ldan-₀das-la γñen [5]) bgyid-pa daṅ | sṅar phrod mi phrod žus-pa phyis ñi-ma ₀dams-te γñen bgyid-na | phyug ciṅ btsan-pa ni ñuṅ | dbul žiṅ phoṅs-pa ni maṅ | dei phyir mtha [6])-dad-pa ni ma mchis-pas | bcom-ldan-₀das-kyis sems-can phal-pa maṅ-po-la bshad-du γsol | bcom-ldan-₀das-kyi [7]) bka stsal-pa | γnam-gyi steṅ sai γyas zla-ba ni pho | ñi-ma ni mo | γnam-sa γñis ni sbyor žiṅ mthun rtsi-shiṅ thams-cad ni skye | ñi-zla γñis ni res-kyis ₀khor | dus bži thsogs brgyad mthoṅ-bar snaṅ-ṅo || me-chu γñis thsogs-na skye-ba thams-cad de-bžin-du ₀byuṅ-ṅo || pho-mo γñis ₀dus-shiṅ sbyar-na bu de mdsaṅs-shiṅ dar-bar ₀gyur-ro || mii lus thob-ciṅ dge-ba spyod-pa ni sen-moi steṅ-du rdul chags-pa daṅ ₀drao || mi-dge-ba spyod-pa ni yi-dwags daṅ ₀drao || byol-soṅ daṅ sems-can-dmyal-bar spyod-pa ni sa bži daṅ ₀drao || γñen [5]) byed-pa daṅ | bu btsas-pai thse-na yaṅ | snaṅ brgyad ₀di lan γsum klags-na | dei dge-ba γcig-gis cig bskyed-de | srid-kyi sgo-mo ni mtho | mi ni dar žiṅ btsan bu-tsa ni phan žiṅ mdsaṅs-la srid-žu che-te [8]) | legs-pai dpal daṅ ldan-par ₀gyur-ro || de-nas byaṅ-chub-sems-dpa ₀di-rnams bžeṅs-pai mthsan-la | byaṅ-chub-sems-dpa bla-na-med-pa daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa dge-bai bshes-γñen daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa spyan rnam-par dag-pa daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa ri-boi dpal daṅ | byaṅ-chub-sems dpa skyabs chen daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa ₀khor-lo sgyur-bai rgyal-po daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa dri-ma rnam-par dag-pa daṅ byaṅ-chub-sems-dpa mthun sbyor-gyis | bcom-ldan-₀das-la ₀di-skad ces γsol-to || bcom-ldan-₀das bdag-gis sṅa-ma ₀das-pa rnam-la thos-pa sṅags-kyi sñiṅ-po ₀di brjod ciṅ ston-nas byin-gyis brlabs-tu γsol |

tad yathâ | oṃ â ka ni ni ka ni | â byi la maṇḍa [9]) le mandha le mantri le svâhâ | bcom-ldan-₀das-kyis bzuṅs ₀dii sñiṅ-po ₀di-la ₀da-baam | log-par mchi-na mgo-bo thsal-pa bdun-du gas žiṅ [10]) lus-kyi yan-lag kyaṅ thsig-par ₀gyur-ro || yaṅ bcom-ldan-₀das-la byaṅ-chub-sems-dpa thogs-pa-med-pas ₀di-skad ces γsol-to || bcom-ldan-₀das-kyis yi-ge ₀di ji-ltar snaṅ brgyad ces bgyi-pa [11]) daṅ | bcom-ldan-₀das-kyis bka stsal-pa | snaṅ žes bya-ba ni mṅon-par shes-pao

1) Dieser Strich fehlt im Text. 2) „pa" habe ich metri causa eingefügt. 3) Diese Worte sind metri causa zu beseitigen. 4) Im Text steht irrthümlich „rdul". 5) Statt „bsñen"; vgl. Jäschke, Tibetan-English Dictionary, s. v. „γñen", 4). 6) Statt „tha". 7) Statt „kyis"; vgl. Jäschke, Grammar, p. 22 ². 8) Statt „ste". 9) Im Text „manda". 10) Statt „shiṅ". 11) Statt „ba".

brgyad ces bya-ba ni bye-brag $_{0}$byed-pao || theg-pa chen-poi mdo bya-ba byas shiṅ byed-pai γžuṅ snaṅ žiṅ shes-te rnam-par shes-pai rgyu cig[1]) stoṅ-bas ye-shes daṅ chos-su yod-do || miṅ snaṅ brgyad ces byao | mig-gis γzugs rnam-par shes-pao || rna-bas sgra rnam-par shes-pao || snas dri rnam-par shes-pao | lces ro rnam-par shes pao | lus-kyis reg-bya rnam-par shes-pao || yid-kyis bye-brag $_{0}$byed-pa rnam-par shes-pao || sña-ma drug $_{0}$brel-bar shes-pa ni ñon-moṅs-pa kun mtha[2])-mi-dad-do || kun-bži[3]) rnam-par shes-pa daṅ brgyad-do | kun-bži[3]) rnam-par shes-pa brgyad-kyi rtsa-ba daṅ der dṅos stoṅ-pa žig ži-ba yin-te | mig-gi rnam-par shes-pa ni γzugs mthoṅ-bai byaṅ-chub-sems-dpao || rna-bai rnam-par shes-pa ni | sgra grags-pai byaṅ-chub-sems-dpao || snai rnam-par shes-pa ni | dri $_{0}$byed-pai byaṅ-chub-sems-dpao || lcei rnam-par shes-pa ni ro myoṅ-bai byaṅ-chub-sems-dpao || lus-kyi rnam-par shes-pa ni $_{0}$jam rtsub $_{0}$byed-pai byaṅ-chub-sems-dpao || rnam-par-snaṅ-mdsad ni | mchod rtsad rnam-par-snaṅ-mdsad daṅ | me-loṅ lta-bui rnam-par-snaṅ-mdsad daṅ | $_{0}$od rnam-par-snaṅ-mdsad daṅ | yid mi-γyo-bar yaṅ-dag-par shes-so || sems ni rnam-par mi dmigs-pai dbyiṅs-so || kun-bžii[4]) rnam-par shes-pa ni | shes-rab mthar-pa chen-po-te[5]) saṅs-rgyas-kyi chos-so | mthsan ni stoṅ-pai mdsod ces byao | mi la-la žig khyim γsar $_{0}$dsugs-te | snaṅ brgyad $_{0}$di lan γsum klags-na bkra-shis-par $_{0}$gyur-ro | snaṅ brgyad $_{0}$di yi-ger $_{0}$briam | klog-gam kha-ton-du byed-na | bsod-nams-kyi phuṅ-po dpag-tu-med-pa thob-bo[6]) || chos-kyi rnam-graṅs-kyi mdo-sde $_{0}$di bshad-pas dge-sloṅ daṅ dge-sloṅ-ma daṅ | khri drug stoṅ-gis chos-kyi mig-rtul[7])-med-pai dri-ma daṅ bral-bai gzuṅs thob-bo[6]) || sa yaṅ rnam-pa drug-tu γyos-so || lha daṅ | klu daṅ | γnod-sbyin daṅ | lto-$_{0}$phye chen-po daṅ mi daṅ | mi ma yin-pa-la sogs-pas chos-kyi dbyiṅs thob-bo[6]) || byaṅ-chub-sems-dpai chos spyod-do || sems-can phal-pa brgyad-khri bži stoṅ-gis | dgra-bcom-pai $_{0}$bras-bu thob-bo[6]) || bcom-ldan-$_{0}$das-kyis de-skad-ces bka stsal-pa daṅ | byaṅ-chub-sems-dpa thogs-pa-med-pa-la sogs-pa-rnams-la yid raṅs-ste[8]) | bcom-ldan-$_{0}$das-kyi γsuṅs-pa-la mṅon-par bstod-do || $_{0}$phags-pa snaṅ brgyad žes bya-ba theg-pa chen-poi mdo rdsogs-so || maṅgalam ||

1) Statt „γcig“. 2) Statt „tha“. 3) Statt „γži“; vgl. Jäschke, s. v. „bži“, 2). 4) Statt „γžii“. 5) Statt „ste“. 6) Im Text „thob-po“. 7) Im Text steht irrthümlich „rdul“ 8) Statt „raṅs-te“.

Uebersetzung.

Auf Chinesisch:

Die grossen, aufklärenden „Erscheinungen“. [1])

Auf Tibetisch:

Sûtra, genannt „die das Gesetz Buddhas erhellenden grossen acht Erscheinungen“.

[Erster Abschnitt. [2]]

Verehrung allen Buddha's und Bodhisattva's!

Einst habe ich folgendes vernommen: Als der siegreich vollendete Shâkya thub-pa in dem aus Edelsteinen erbauten Palaste sass, brachten *die Bodhisattva's der zehn Weltgegenden und die acht Klassen der Götter, Asura's, Râkshasa's u. s. w.* dem Siegreichvollendeten grosse Opferspenden dar. In dieser grossen Versammlung legten die alles durchdringenden Bodhisattva's demüthig ihre Handflächen zusammen und richteten an den Siegreichvollendeten folgende Bitte: „Da die Weltwesen sich von Ewigkeit an im Kreislauf von Geburt und Tod bewegen, so sind unter den im Kreislauf sich bewegenden Wesen nur wenige *mit Erkenntniss begabte*, hingegen viele *mit geringer Erkenntniss*; — derer, welche die Gebote der Religion beobachten, wenige; derer, welche sie nicht beobachten, viele; — der Strebsamen wenige, der Trägen und *Unachtsamen* viele; — der *Langlebigen* wenige, der *Kurzlebigen* viele; — der *Reichthum Besitzenden* wenige, *derer mit geringen Glücksgütern* viele; — der *Glücklichen und Seligen* wenige, der *Unglücklichen und Elenden* viele.

„Da die Uebung der Lehre des Lama *in arge Bedrängniss gerathen* ist,
„So geniesst Niemand mehr Befreiung von den drei Strafen *der zukünftigen Zeit*,
„Indem die Irrlehre Religion genannt wird,
„Herrscht Irreligiosität. Darum mache die Wesen
„Von dem kurzen Leben und dem *Verderben des Seelenleides*
„Und den vielen Leiden frei
„Und gewähre ihnen ein langes Leben.“
So flehten sie.

Da sprach der Siegreichvollendete: „Ihr Allesdurchdringenden! Heil, Heil! Dass ihr Bodhisattva's für viele Wesen um Liebe und

1) Diese Uebersetzung ist natürlich nur für den Fall richtig, dass meine in der zweiten Anmerkung zum Text gegebene Identification zutrifft.

2) Im Verlauf des Textes ist eine weitere Bezeichnung der Abschnitte unterblieben.

Erbarmen fleht, ist recht. Ich will es verkünden; darum merket auf! Alle früheren siegreichvollendeten Buddha's haben es verkündet, und alle zukünftigen siegreich vollendeten Buddha's werden es verkünden; *jetzt* will ich es verkünden: darum merket auf!

Unter den Wesen sind bei den Menschen [in religiöser Hinsicht] Zuverlässige nicht zu finden. Wenn sie nun — zur Uebung der reinen Religion unfähig, selbst wenn sie Menschenleib erlangen. und der Rechtgläubigkeit zuwider handelnd — Betrug und viele *Thaten böser Sündigkeit* bereits verübt haben, so werden sie, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ *beten* und darauf vertrauen. — *oder wenn sie jene vielen *Thaten böser Sündigkeit* erst verüben wollen*. so werden sie, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen. von allen Thaten erlöst werden und in der Todesstunde die Frucht der Arhant's ernten.

Wenn Jemand die reine Religion nicht übt [1]), und sich viele Krankheiten und mancherlei üble Vorzeichen [2]) zeigen. und er schweres Unglück erduldet und er dann einen geistlichen Berather findet und er diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, so werden *seine vielen* Krankheiten geheilt werden, auch die üblen Vorzeichen werden sich nicht mehr zeigen, und er wird von den fünf Todsünden [3]) gereinigt werden und wird Freude, unpartheiische Freigebigkeit, Liebe und Mitleid und die achtzehn *ganz in sich abgeschlossenen Buddha-Qualitäten [4])* erlangen.

1) Damit ist nicht der Laie gemeint, wie Weber annimmt (vgl. auch den Anfang seiner unten in Anm. 3 citirten Note), sondern überhaupt irreligiös oder unmoralisch Handelnde.

2) Der Buddhist, oder wenigstens der buddhistische Tibeter, kennt der Vorbedeutungen gar viele. So kehrt der eine Reise Antretende sicher wieder um, wenn ihm in der Nähe seines Hauses ein altes gebrechliches Weib oder Jemand mit einem leeren Korbe begegnet. [W.]

3) Die fünf „ânantarya“ (mthsams-med-pa, Todsünde [Etymologie s. Wassiljew, Buddhismus, p. 264 und Jäschke, Tibetan-English Dictionary, s. v.]) sind nach dem buddhistischen Wörterbuch Mahâvyutpatti no. 122 (ed. Minayeff in „Buddhismus: Forschungen und Materialien. St Petersburg, Bd. I [1877]) folgende: mâtṛighâta (Muttermord), arhadbadha (Tödtung eines Arhant), pitṛighâta (Vatermord), saṃghabheda (Anstiftung von Zwietracht unter der Geistlichkeit), tathâgatasyântike dushṭacittarudhirotpâdanam (Böswilliges Blutvergiessen vor einem Tathâgata). Die tibetischen Bezeichnungen lauten — nach einer mir vorliegenden Schiefner'schen Copie der tibetischen Abtheilung der Mahâvyutpatti —: ma bsad-pa; dgra-bcom bsad-pa; pha bsad-pa; dge-$_0$dun-gyi dbyen byas-pa; de-bžin ;shegs-pa-la ṅan-sems-kyi(s) khrag phyuṅ-ba. Bei Jäschke l. c. ist Reihenfolge und Inhalt zum Theil verschieden: „parricide and matricide, murder of an Arhat, or of a Tathâgata, likewise causing divisions among the priesthood“. Dasselbe ist mit der von Weber in einer Note zu obiger Stelle gegebenen Aufzählung der Fall: „Die fünf Todsünden, von denen der Laie die eine oder die andere in der gegenwärtigen oder in einer früheren Existenz verübt hat, und um derentwillen er jetzt leidet, sind:] Tödtung des Vaters, der Mutter, eines Lama's, Vernichtung eines Götzenbildes, und das Zwietrachtstiften unter den Gläubigen durch Verbreitung falscher Lehren.“

4) Aufgeführt sind dieselben in Mahâvyutpatti, no. 9: ashṭâdaçâveṇikâ

Wenn Menschen, Männer und Weiber, *sich zusammenthun* und einen Bau unternehmen oder eine Mauer errichten oder eine Thüröffnung brechen oder einen Brunnen graben oder einen Herd errichten oder eine Mörserkeule oder eine Mühle anfertigen oder eine Scheune und einen Viehstall bauen, — *gleichviel*, wenn sie diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen, so werden die Götter des Ostens, Südens, Westens und Nordens, der Râhu, die unheilbringenden Sterne, die Feinde (Dämonen) des Landes, die Dämonen der *Bäume*, der gelbe Badan [1]) *des Südens*, der einen Leopardenschweif Besitzende, die Schreckgottheiten des Landes, die Gottheiten [2]) der fünf Erdarten [2]), der blaue [2]) Drache, der gelblichweisse [2]) Tiger, der rothe [2]) Vogel, die grüne [2]) Schlange, die schwarze [2]) Schildkröte, *der Geheimnissvolle*, Unaussprechbare der sechs Wahrsagetafeln, *der alle Arbeiten Verrichtende, der Ungestüme (Rudra?) der das Gute zum Unheil Wendende, der Volle und der Flache (Gleichmässige), der Beständige und der plötzlich Fassende*.

buddhadharmâḥ. Weber übersetzt irrthümlich: „die achtzehn Segnungen der reinen Buddhalehre“ und bemerkt dazu: „Diese Segnungen betreffen allesammt die künftige Existenz und beziehen sich auf das Wiedergeborenwerden an Orten, die zur Bekehrung günstig sind, und in dazu günstigen Zeiten und Tagen, und dergl. mehr“.

1) Weber bemerkt hierzu: „Badan ist der mystische Vogel „patâkâ“; aber in Böhtlingk's Sanskrit-Wörterbuch s. v. findet sich keine derartige Bedeutung von „patâkâ“, als Hauptbedeutung wird „Fahne, Wimpel“ angegeben. Dieselbe Bedeutung findet sich auch in Jäschke's Tibetan-English Dictionary für „Ba-dan“, daneben aber auch die Bedeutung „a d a g g e r, set upright, a semblance of which often attends apparitions of the gods“.

2) Weber bemerkt hierzu: „Die Tibeter unterscheiden fünf Erdarten: eine schwarze, weisse, rothe, gelbe und blaue“. Hingegen findet sich in Pander's Erklärung des „Pantheon's des Tschangtscha Hutuktu“, Berlin 1890, p. 75 die Bemerkung: „Mañjuçri existirt, wie die meisten wichtigen lamaischen Gottheiten, in den fünf heiligen Farben: gelb (ser-po), roth (dmar-po), weiss (dkar-po), schwarzblau (nag-po), grün (ljaṅ-khu). — Sind nun die „Gottheiten der fünf Erdarten“ mit den hier von Pander erwähnten „wichtigen lamaischen Gottheiten“ identisch? Schwerlich. Denn diese sind, wie z. B. Mañjuçrî, zum Theil schützende, wohlwollende Gottheiten, an unserer Stelle oben aber kann es sich ja nur um böse handeln. Darnach würde man geneigt sein, dieselben mit den unmittelbar nach ihnen genannten fünf Thierdämonen: Drache, Tiger, Vogel, Schlange und Schildkröte zu identificiren und die Bezeichnung „Gottheiten der fünf Erdarten“ als zusammenfassenden Namen der letzteren zu betrachten. Dass nun zu deren Charakterisirung zum Theil andere, zum Theil anders benannte Farben [sṅon-po „blau“ ist an die Stelle von dkar-po „weiss“ getreten, und statt ser-po „gelb“ und ljaṅ-khu „grün“ ist skya-bo „gelblich-weiss“ und sṅon-po „grün“ gebraucht] verwendet werden, entspricht durchaus dem Gegensatz, in welchem diese fünf Dämonen zu den oben erwähnten in den „fünf heiligen Farben“ zur Darstellung gelangenden „wichtigen lamaischen Gottheiten“ stehen. Auch die Anwendung von nur vier verschiedenen Wörtern im Tibetischen zur Bezeichnung der Farben — sṅon-po bedeutet nämlich sowohl „blau“ als „grün“ — fällt vielleicht nicht so schwer ins Gewicht, um jene Annahme als durchaus unmöglich erscheinen zu lassen. Dagegen besteht ein sehr gewichtiges Bedenken in dem Vorkommen des „daṅ“ statt der zu erwartenden Partikel „ni“ nach „sa-sna lṅai lha“.

der Gott des Bodens, der schwarze Fisch, die Götter, Nâga's, Geister und Dämonen weichen und entfliehen, und Segen wird walten.[1])

Nach welcher Richtung, auf welchem Wege, in wie weite Entfernung auch jemand reisen mag, wenn er diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, wird er Heimath und Fremde *ohne Unfall schnell durchwandern*; seine Kinder werden von grosser Ehrfurcht gegen ihre Eltern erfüllt sein, und er wird reich, *mächtig* und glücklich werden. Wenn er in eine Einöde oder unter wilde Thiere geräth, werden die Nâga's und die wilden Thiere entweichen und fliehen. Wenn er *beim Streit* gefangen genommen wird, wird er bald befreit werden.

Wo diese Schrift der „Acht Erscheinungen“ existirt, der Ort wird von den acht Bodhisattva's[2]), von Brahma, Çatakratu (d. i. Indra), den vier Mahârâja's (d. h. den Weltwächtern), von den Göttern, Nâga's, Dämonen u. s. w. mit Huldigungen (Gaben) verschiedener Art geehrt und gefeiert werden.

Wenn dieses religiöse Sûtra gelesen und verehrt wird, so wird erkannt werden, *dass der T a t h â g a t a der *Leib* von allem (sarvaçariram) ist*: *Mit den *Augen* werden alle Körper (Gegenstände) unterschieden (wahrgenommen): als Körperlichkeit (Sichtbarkeit) aber tritt das L e e r e (çûnyam) in die Erscheinung, die Leerheit (çunyatâ) zeigt sich als Körper: — mit den *Ohren* werden alle Schallgeräusche unterschieden, als Hörbarkeit aber tritt das L e e r e in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Schall: — mit der *Nase* werden alle Gerüche unterschieden; als Riechbarkeit aber tritt das L e e r e in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Geruch: — mit der *Zunge* werden alle Geschmacksempfindungen unterschieden; als Schmeckbarkeit aber tritt das L e e r e in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Geschmack; — mit dem *Körper* werden alle Tastempfindungen (Gefühlsempfindungen) unterschieden: als Fühlbarkeit aber tritt das L e e r e in die Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Gefühl. Auch als *innerer Sinn (Manas)* tritt das L e e r e in Erscheinung, die Leerheit zeigt sich als Manas*.“

Darauf sprachen die allesdurchdringenden Bodhisattva's so zu dem Siegreichvollendeten: „Siegreichvollendeter! Wenn in einer Lebensperiode eines Menschen Geburt und Tod erfolgt sind und

1) Ueber die astrologischen Beziehungen eines Theiles der in diesem Abschnitt erwähnten Gottheiten und Dämonen s. Schlagintweit, Buddhism in Tibet, Leipzig und London 1868, pp. 273. 275. 293 ff. Sarat Chandra Dás in Proceedings of the R. As. Soc. of Bengal, 1890, no. 1, pp. 2—5. Vgl. noch: Das weisse Nâga-Hunderttausend“, übers. v. Schiefner, Petersburg 1880, p. 49.

2) Weber bemerkt hierzu: „Es giebt eine unzählige Menge Bodhisattva's, und die bei den Buddhisten heilige Zahl acht schliesst auch den Begriff der Unendlichkeit ein“. Es sind hier aber doch wohl die unten p. 589 mit Namen bezeichneten acht Bodhisattva's gemeint; vgl. noch Annales du Musée Guimet, II (1881) p. 187.6.

der Tag für den Zeitpunkt der Wiedergeburt gewählt wird — *was in der Weise geschieht, dass nach dem Tode die Reinigung erfolgt und dann eine gute oder schlechte Zeit gewählt wird* — werden viele Fragen aufgeworfen: hinsichtlich der Kinderlosigkeit, der Armuth und Dürftigkeit [des betreffenden Individuums], kurz viele Fragen werden aufgeworfen. Zu welchem Zwecke geschieht das?“ — Da erwiderte der Siegreichvollendete: „Diese eure Frage um der Reinigung der Wesen willen ist *sehr verdienstvoll*. Nun denn, Himmel und Erde lassen Segen, Sonne und Mond Glück und Helligkeit, der Menschenkönig, *der Bodhisattva*, grosse Liebe und grosses Erbarmen allen Wesen wie einem einzigen Sohne in gleicher Weise zu Theil werden. *Hingegen die Götter und Râkshasa's, welche nach den guten Landessitten durchaus kein Verlangen tragen, alle die Preta's, welche, herbeigerufen, sich niederlassen, und alle Dämonen und bösen Geister* lieben gute Speise, und darum befallen die Menschen verschiedene Leiden. Und wenn nun ein Mensch an die heilige Religion nicht glaubt, *an das augenblickliche Verzehren von drei rothen Lebensopfern im Kreise der Dämonen und bösen Geister aber glaubt*, so befallen ihn viele Leiden. Wenn nun *vor der Entscheidung darüber, ob ihn wegen eines solchen irreligiösen Denkens und Handelns Kinderlosigkeit, Armuth und Dürftigkeit und verschiedene Unfälle treffen sollen*, bei seiner Wiedergeburt als Kind diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, so wird dieses Kind an Weisheit und Verstand scharfsinnig sein *und hervorragend werden*. Kein Mensch oder sonst jemand wird ihm sein gesundes Aussehen rauben, und er wird *an keiner ansteckenden Krankheit sterben*. Wenn aber die Zeit gekommen sein und er sterben wird, so wird ihm, wenn diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, keins von all den verschiedenen Leiden widerfahren; *alle Tage werden für ihn günstig, alle Mondhäuser gut, alle Arhanten mit Ueberwindung der irdischen Sorgen, alle Buddha's mit ihrer grossen Zauberei, und alle Veranstalter des Leichenmahles mit allen Vorbereitungen fertig (bereit, zur Hand) sein*. Wenn dann mit reinem Herzen diese „Acht Erscheinungen“ dreimal gelesen werden, wird er zwar todt sein, aber in dem Paradiese wiedergeboren werden. Seine Kinder und seine Verwandten aber *werden, reich und mächtig, an Glück sich ausbreiten*.“ Wenn man beim Bau einer Mauer diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, dann bedarf es keiner *Untersuchung, ob Ost, Süd, West oder Nord, und keiner Vorzeichen*; *wo der Boden günstig, und wo die Menschen gut*, da sind auch die Götter und Dämonen gnädig und niemals *entsteht ein Unglück*. *In körperlicher Hinsicht* (?) reich, werden die Menschen an Glück sich ausbreiten.“ — Dann sprach der Siegreichvollendete folgende Strophen:

„Der Tag der Geburt ist sehr heilig,
„Der Tag des Grabes hehr und erhaben,

„Bei wessen Geburt und Tod diese [„Acht Erscheinungen“] gelesen werden,
„Der wird auf tausend Jahre an Reichthum
„Und Macht sich ausbreiten.

„Ein Volk von sieben und siebzig tausend wird er erringen:
„Wenn er im Herzen selig, im Geist befreit sein wird,
„Wird er religiöse Unfehlbarkeit erlangen und üben.“

Darauf *bezeigten [die Bodhisattva's] dem Siegreichvollendeten ihre Verehrung*, und nachdem sie ihn zuerst *über Glück und Unglück* befragt und dann einen Tag gewählt *und dem Siegreichvollendeten ihre Verehrung bezeigt hatten*, baten sie ihn, da es Reiche und Mächtige nur wenige, Arme und Bedürftige hingegen viele gab, und in Folge dessen *keine Verschiedenheit herrschte*, den vielen gewöhnlichen (einfachen) Menschen zu predigen. Der Siegreichvollendete aber entgegnete: „Des Himmels Höhe, der Erde Rechte [1]): der Mond: das männliche, die Sonne: das weibliche Princip [2]). *Aus der harmonischen Vereinigung von Himmel und Erde entstehen alle Bäume [3]), durch den abwechselnden Kreislauf von Sonne und Mond zeigen sich wahrnehmbar die vier Zeiten [4]) und die acht Gruppen (Abschnitte) [5]). Alles in der Vereinigung von Feuer und Wasser Geborene entsteht ebenso*. Wenn Mann und Weib sich paaren und vereinigen, so wird das betreffende Kind an Weisheit sich ausbreiten. Die da Menschenleib erlangen und dabei Tugend üben, gleichen (an Seltenheit) dem Entstehen von Staub auf einem Fingernagel; die aber Laster üben, *gleichen* den Preta's (Gespenster der Vorhölle); *die aber als Thiere und in der Hölle leben*, gleichen

1) Nach Weber's Bemerkung hat eine andere Handschrift „gyos“ d. h. „Bewegung“; beide Lesarten ergeben aber nicht den hier nothwendigen Sinn, da man einen Ausdruck für „unten“ oder „Tiefe“ erwarten sollte. Es handelt sich hier nämlich um einen Hinweis auf die chinesische Vorstellung von dem Himmel als männlichem und der Erde als weiblichem Princip; vgl. Mayers, The Chinese Reader's Manual, Shanghai 1874, Part II, no. 3. Sarat Chandra Dás in den Proceedings of the ASB, 1890, no. 1, p. 4.

2) Dass hier Mond und Sonne mit hineingezogen und dem Himmel und der Erde gegenübergestellt werden, ist vielleicht eine Folge davon, dass die beiden ersten der aus den Symbolen jener beiden Urprincipien abgeleiteten vier Diagramme als Repräsentanten der Sonne und des Mondes gelten (s. Mayers, l. c., no. 107). Die merkwürdige Erscheinung, dass, im Gegensatz zu der chinesischen Darstellung, nicht Himmel und Erde, sondern Mond und Sonne als männliches und weibliches Princip bezeichnet werden, ist wohl erst eine Folge eben dieser Zusammenstellung des letzteren Paares mit dem ersteren.

3) Nach Sarat Chandra Dás (l. c.) entstehen ausser den Bäumen auch Berg, Eisen, Wasser, Wind und Feuer aus der Vereinigung des Himmels und der Erde; vgl. noch Mayers l. c. no. 241 (p. 334).

4) Gemeint sind die vier Zeitabschnitte: Jahr, Monat, Tag und Stunde; vgl. Mayers l. c. no. 257.

5) Gemeint sind die acht Jahresabschnitte: Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Frühlings- und Herbst-Aequinoctium, Sommer- und Winter-Solstitium (s. Mayers l. c. no. 255).

den vier Sa [1]). Wenn aber [die Eltern] *Verehrung erweisen* und zur Zeit der Geburt des Kindes diese „Acht Erscheinungen“ dreimal lesen, *so wird, indem bei diesem eine Tugend die andere hervorrufen wird*, das Thor *des Lebens* hoch, und der Mensch gross und mächtig werden, und indem das Kind von grosser Ehrfurcht gegen das Nützliche und Weise erfüllt sein wird, wird es *hohen Ruhm ernten*.“

Darauf sprachen folgende Bodhisattva's, welche die Namen *führten*,

Bodhisattva der Höchste,
Bodhisattva der geistliche Berather,
Bodhisattva mit vollkommen geläutertem Auge, [2])
Bodhisattva mit dem Glanz eines Berges,
Bodhisattva der grosse Helfer,
Bodhisattva der raddrehende König,
Bodhisattva der *von Unreinheitheit völlig Gereinigte*, [3])
Bodhisattva der harmonisch Geeinigte,

so zu dem Siegreichvollendeten: „Siegreichvollendeter! Nachdem wir *das früher Vergangene im Geiste* vernommen, bitten wir dich, den Kern der Mantra's zu verkünden und zu erklären und uns zu segnen.“

[Da sprach der Siegreichvollendete folgenden Spruch:] „Tad yathâ, oṃ â ka ni ni ka ni, â byi la maṇḍa le mandha le mantri le svâhâ“. [4]) — Wer an diesem von dem Siegreichvollendeten erfassten Kern vorübergeht oder sich von ihm abwendet, dessen Haupt

1) Weber's Uebersetzung: „vier Elemente“ scheint durch das bei Jäschke s. v. „sa“ angeführte Beispiel: „'sa, chu, me, rluṅ': earth, water, fire, air, the four elements“ veranlasst zu sein; dieselbe ist aber unrichtig, da nach tibetischem Sprachgebrauch die in diesem Beispiel enthaltene Aufzählung nicht ohne Weiteres fortbleiben kann, sondern durch „sogs“ (= „und so weiter“) ersetzt werden muss. Die Weber'sche Uebersetzung wäre also nur dann zutreffend, wenn im Text „sa sogs bži“, d. h. „die vier [Elemente]: Erde u. s. w.“ — Vielleicht ist mit Sa das bei Jäschke l. c., sub no. 3 erwähnte Thier gemeint.

2) Der Bedeutung nach = Sskr. Vimalanetra (s. Mahâvyutpatti, no. 23, 33 ed. Minayeff, wo die Namen von 92 Bodhisattva's angegeben sind); als Aequivalent für dieses Wort wird aber in der tibetischen Abtheilung der Mahâvyutpatti „dri-ma med-pai mig“ angegeben.

3) Der Bedeutung nach = Sarvamalâpagata (Mahâvyutpatti, no. 23, 44); das tibetische Aequivalent hierfür ist aber „dri-ma kun-tu bral-ba“.

4) Die tibetischen Zaubersprüche bestehen meistens aus einem Geklingel bedeutungsloser Sanskritsilben, bei deren Schreibung und Hersagung es aber auf die grösste Genauigkeit ankommt (wiewohl die zwei mir vorliegenden Manuscripte, wie sonst oft, so auch hier nicht genau übereinstimmen). Es giebt daher ausführliche Anweisungen zur richtigen Aussprache der Sanskritlaute, und die in den Zaubersprüchen und deren Gebrauch (d. h. in der orthodoxen, in den heiligen Religionsschriften enthaltenen Magie) bewanderten Lamas sind sehr angesehen und wohl zu unterscheiden von ordinären buddhistischen Schwarzkünstlern, Gauklern und Wahrsagern. [W.] — Die Anfangsworte tad yathâ („so zum Beispiel“) werden im Sanskrit häufig zur Einführung von Versstellen gebraucht.

wird in sieben Splitter bersten, und die Glieder seines Leibes werden verbrannt werden.

Darauf sprachen die allesdurchdringenden Bodhisattva's zu dem Siegreichvollendeten also: „Warum wird diese Schrift von dem Siegreichvollendeten: „sNañ brgyad („die acht Erscheinungen“) genannt?“ Da erwiderte der Siegreichvollendete: „sNañ bedeutet „klare Erkenntniss“, brgyad bedeutet „*Verschiedenheit“. Indem durch diese Schrift der Kern der zukünftigen, vergangenen und gegenwärtigen Mahâyânasûtra's erhellt und erkannt wird, bewirkt sie, da das Nichts der alleinige Grund der Wahrnehmung ist, Weisheit und Religiosität.* Der Name „Acht Erscheinungen“ aber bezeichnet

*die Wahrnehmung der Gegenstände durch das Auge,
die Wahrnehmung der Töne durch das Ohr,
die Wahrnehmung der Gerüche durch die Nase,
die Wahrnehmung der Geschmacksempfindungen durch die Zunge,
die Wahrnehmung der Tastempfindungen durch den Körper,
die Wahrnehmung der Unterschiede durch den inneren Sinn (Manas),
die Erkenntniss, dass die sechs vorerwähnten unter einander zusammenhängen — d. i. die Gleichartigkeit aller „Leiden“ [1]),

und das Bewusstsein der Seele — diese acht. Nun ist aber das Bewusstsein der Seele die Wurzel dieser acht [Vermögen], in ihr aber ist als Reales ein bewegungsloses [2]) Nichts enthalten, folglich ist

das Wahrnehmungsvermögen des Auges: der die Gegenstände sehende Bodhisattva;
das Wahrnehmungsvermögen des Ohres: der die Töne von sich gebende Bodhisattva;
das Wahrnehmungsvermögen der Nase: der die Gerüche unterscheidende Bodhisattva;
das Wahrnehmungsvermögen der Zunge: der die Geschmacksempfindungen fühlende Bodhisattva;
das Wahrnehmungsvermögen des Körpers: der Sanft und Rauh unterscheidende Bodhisattva;

1) Insofern nämlich unsere „Leiden“ (d. h. unsere von der Aussenwelt her empfangenen Eindrücke) durch die Sinneswahrnehmungen hervorgerufen werden.

2) Weber bemerkt zu dieser Stelle: „Die buddhistische ‘Ruhe’ ist absolute Bewegungslosigkeit des Geistes und eine Abstumpfung desselben gegen alle Eindrücke, verbunden mit der Vertiefung in die Idee des Buddha, oder des Leeren, des Nichts. Der die Beschauung Uebende trachtet nach dieser Vertiefung, indem er ein Buddhabild vor sich hinstellt, und es unverwandt anstarrt, bis er keinen anderen Gedanken mehr hat, und durch die Sinneseindrücke und überhaupt durch die äussere Welt nicht mehr berührt wird. Durch längere Uebung kommt er dann auch ohne Buddhabild in diesen Zustand, und kann, wenn er nicht durch diese Uebungen in religiösen Wahnsinn verfällt, auch die übernatürlichen, von den Buddhisten nicht angezweifelten Fähigkeiten der heiligen Bodhisattvas erlangen, dass er z. B. fliegen kann und dergl. [W.]

die vollkommene Erleuchtung: die mit Seelenruhe gepaarte vollständige Erkenntniss der vollkommenen Erleuchtung durch die Wurzel des Opfers, der vollkommenen Erleuchtung, die gleich einem Spiegel, und der vollkommenen Erleuchtung durch den Glanz;

der Geist: ein durchaus unvorstellbares Element (dhâtu): — und das Bewusstsein der Seele: die grosse Befreiung des Verstandes.

Demnach [sind jene acht Momente] der Inbegriff der Lehre Buddha's. Mithin bedeutet jener Name so viel wie „Behälter (koça) des Nichts (çûnya)“.*

Wenn Jemand beim Bau eines neuen Hauses diese „Acht Erscheinungen“ dreimal liest, wird er glücklich werden. Wenn er aber diese „Acht Erscheinungen“ schreibt oder liest oder auswendig lernt, so wird er unermessliche Ansammlungen von Tugendverdiensten erlangen. Durch die Verkündigung dieser Sûtraklasse von Religionsschriften *erlangen sechzehntausend Mönche und Nonnen die fehlerfreien, makellosen religiösen Zauberformeln*, die Erde aber wird *nach sechs Richtungen* [1]) erschüttert, und die Götter, Nâga's, Yaksha's, *die Mahoraga's*, die Menschen, die Nicht-Menschen u. s. w. erlangen *den Bereich der Religion (Dharmadhâtu)* und üben die Religion des Bodhisattva, und vier und achtzig tausend [2]) einfache Menschen erlangen die Früchte der Arhant's.“

Als der Siegreichvollendete diese Worte gesprochen, freuten sich die allesdurchdringenden Bodhisattva's und die übrigen und priesen laut die Worte des Siegreichvollendeten.

Schluss des ehrwürdigen Mahâyânasûtra, genannt „die acht Erscheinungen“. Glück und Segen! [3])

Nachtrag: In Schmidt und Böhtlingk's Verz. d. tibet. Hdschr. u. Holzdrucke des Asiat. Museums, no 463 ist ein Werk genannt: â r y a p a d a y a ñ g y a d a r t a (sic!, in Devanâgari-Schrift) || „phags-pa gnam-sa snañ brgyad ces-bya-ba theg-pa chen-poi mdo || „Das ehrwürdige Mahâyâna-Sûtra, genannt: die acht Lichter des Himmels und der Erde“. Falls dieses Werk mit dem hier vorliegenden i d e n t i s c h ist und in obigem Devanâgari-Titel ein, wenn auch arg verstümmelter, Sanskṛit-Titel steckt, würde die oben p. 578, Anm. 1 von mir verworfene Textangabe, dass das sNañ brgyad aus 'rgya-g a r skad', d. h. der S a n s k ṛ i t - Sprache, übersetzt sei, doch ihre Richtigkeit haben und die chinesisch scheinenden Worte 'Pañ rkyañ rkyeñ' (s. oben p. 578) in Wirklichkeit eine noch mehr entstellte Form jenes Devanâgari-Titels sein. Etwas wahrscheinlicher ist aber doch wohl die entgegengesetzte Annahme, dass nämlich der Titel ursprünglich chinesisch war, die tibetische Bezeichnung 'rgya-n a g skad' d. h. c h i n e s i s c h e Sprache, später mit rgya-g a r skad (d. h. S a n s k ṛ i t - Sprache) verwechselt (s. oben p. 578, Anm. 1), und so ein Schreiber zur sanskṛitartigen Gestaltung des chinesischen Titels veranlasst wurde.

---

1) Jäschke, Dictionary, p. 313b übersetzt diese Wendung in der oben angegebenen Weise; Weber übersetzt: „in ihren (d. h. der Erde) sechs Theilen“ und erklärt dies durch „die Aufenthaltsorte der sechs Wesensclassen“.

2) Eine sehr beliebte Zahl in buddhistischen Schriften. [W.]

3) Sanskṛit-Zusatz des Abschreibers, um damit anzudeuten, dass er auch Anspruch auf Gelehrsamkeit und auf den Titel eines Paṇḍit habe. [W.]

Ueber den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen.

Von

Fritz Hommel.

Julius Wellhausen sagt in seinem Buche „Reste arabischen Heidenthums" S. 217: „Es gibt nur wenige echt arabische Sternnamen, die meisten sind griechisch". Und in dem gleichen Buche heisst es S. 173 f.: „nach allgemeinem Glauben bewirken die Gestirne Hitze und Kälte, Gewitter und Blitz, vorzugsweise aber Regen: jedoch nur gewisse Gestirne thun das, die in bestimmter Reihenfolge abwechselnd während einer Zeit des Jahres des Morgens früh am östlichen Horizonte erscheinen, während gleichzeitig gegenüber am westlichen Horizont ein ihnen entsprechendes Gegengestirn untergeht". In der dazu gehörigen Anmerkung bringt dann Wellhausen als Beleg dafür eine Stelle aus dem arabischen Lexikographen al-Gauharî († 398 d. Fl.), wonach alle dreizehn Tage ein neues der achtundzwanzig الأنواء *al-anwâ'u* (sing. *al-nau'u*) genannten Gestirne aufgeht, mit Ausnahme des zehnten, *al-gabhatu*, dessen *nau'* vierzehn Tage dauert, und bemerkt dazu, dass „das jedoch weiter nichts als das alte System der Chaldäer (Diodor II, 30) sei", und dass „hier die arabischen Lexikographen sich einfach bei der Astronomie ihrer Zeit" (also entweder in Bagdad oder vielleicht in Harran) „Raths erholt hätten". Die Beduinen wüssten trotz Sure 10, 5. und 25, 62 nichts von Mondhäusern, die Namen der achtundzwanzig Anwâ kämen in alter Zeit (d. h. in den vorislamischen Gedichten und denen der Omaijadenzeit) nie vor.

Es ist zu bedauern, dass Wellhausen nicht angibt, welche arabische Sternnamen er für echt (d. h. nicht griechischen Ursprungs) hält. Nach seinen eigenen Worten wären es ja nur wenige, die echt arabisch sind, die meisten wären dann, da sie der Form nach nicht griechisch sind, nur Uebersetzungen griechischer Namen, was aber thatsächlich nicht der Fall ist. Aus Kazwînî's († 682 d. H. = 1283 n. Chr.) Kosmographie, S. 62 ff. der Uebersetzung Hermann Ethé's, kann jeder sehen, welche Sternnamen die arabische Tradition selbst als echt arabisch ansieht und welche Kazwînî und seine Vor-

gänger direkt von Ptolemäus, also von den Griechen, herübergenommen. So führt Kazwînî den Wagen zwar unter der Ueberschrift الدُّبّ الأكبر „der grosse Bär" an, sagt aber gleich im Text, dass die Araber die sieben hellsten Sterne desselben بنات نعش, *banât Naʿsh* (gewöhnlich mit „Töchter der Bahre" übersetzt) nennen, worauf dann noch weitere kleinere Sterne dieses Bildes nach ihren arabischen (bei Ptolemäus keine Entsprechung findenden) Namen aufgezählt werden. Und so durchgängig bei allen übrigen Sternbildern; die Ueberschriften (also die Eintheilung) nimmt Kazwînî von den Griechen, dann aber theilt er sofort die arabischen Namen des betr. Bildes wie der einzelnen Sterne desselben mit. Eine einfache Vergleichung dieses arabischen Sternhimmels mit dem aus dem Almagest des Ptolemaeus (Bd. II der Ausgabe Halma's, Paris 1816, S. 1 ff. = siebentes Buch) sich ergebenden den Griechen geläufigen Bilde vom gestirnten Firmament lässt die Verschiedenheit deutlich erkennen. Dazu kommen die meisten der arabischen Sternnamen, so vor allem die der heller glänzenden Einzelsterne und der besonders in die Augen fallenden Sternbilder [1], schon an zahlreichen Stellen der altarabischen Gedichte vor. Von einem griechischen Ursprung irgend welcher arabischen (d. h. von den Beduinen, الأعراب, gebrauchten und aus ihren Liedern und Wetterregeln belegbaren) Sternnamen kann überhaupt nicht die Rede sein.

Bevor ich nun auf die Mondstationen (und damit auf die Ekliptik) zu sprechen komme, deren Kenntniss Wellhausen erst durch die arabischen Lexikographen des zweiten und dritten Jahrhunderts der Flucht den Arabern vermittelt sein lässt, möchte ich an einigen

1) So vor allem الجوزاء (*al-gauzâ'u*) Orion, سُهَيل (*Suhail*) Canopus, die zwei شِعرى (*shiʿray*) Sirius und Prokyon, العيّوق (*al-ʿaijûḳ*) Capella, المرزم (*al-mirzam*) Bellatrix, النواعش oder نعش (*an-nawâʿish* oder *Naʿsh*) Gr. Bär, الفرقدان (*al-farḳadâni*, die zwei Kälbchen) Kl. Bär, und von Ekliptikalsternen besonders السماكان (*as-simâkâni*) Spica und Arctur, الثريّا (*al-thuraijâ*) Plejaden, الذراع (*al-dhirâʿu*) Zwillinge (eig. Löwentatze, wie auch الاسد *al-asad* Löwe selbst vorkommt), الدلو (*al-dalwu*) Amphora u. a. Die gleichen Namen (und nur wenige mehr) begegnen in der Sternliste in Ibn Kutaiba's (lebte 213—270 d. Fl. = 828—883 n. Chr.) Buche *Adab al-Kâtib*, p. 35 der Bulaker Ausgabe; ebenso hat *al-Farghânî* (um 830 n. Chr.) im 19. seiner „dreissig Kapitel" über die Sternkunde (ed. Golius, Amstelod. 1669, S. 74—76) fast nur die altarabischen Namen der gleichen Sterne, obwohl dieser Autor ja mit der griechischen Astronomie sonst vertraut ist.

Beispielen zeigen, wie uralt die arabischen Sternnamen sind und wie einige derselben sicher in die altsemitische Zeit zurückgehn, während wieder bei andern das Fehlen einer Etymologie bei zugleich echt arabischer auf keine nicht semitische Entlehnung weisender Bildung dasselbe hohe Alter nahelegt.

Die Uebersetzung von بَنَاتُ نَعْشٍ (*banâtu Na'sh*) durch „Töchter der Bahre" ist blosse Volksetymologie. Schon das Fehlen des Artikels bei dem ganz wie ein Eigenname behandelten نعش spricht gegen die Richtigkeit obiger Deutung. Neben بنات نعش (z. B. Hamâsa 207, 3, ich citire die Hamâsa nach Gedichtnummern und Verszahl: Ham. 656, 3; Ibn Hishâm S. 800, Vers 2; Muhalhil, Nöld. und Müller's Delectus, S. 44, Z. 9) kommt auch بَنُو نعش *banû Na'sh* (al-Nabigha al-Ga'di bei Howell I, 518; 'Abîd in der Hizânat al-Adab. I, 323), آلُ نعش *âlu Na'sh* (Labîd 18, 28) und النواعش *al-nawâ'ish* (Hudh. 93, 23) vor. Der Ausdruck ist eine dialektische ältere Form für بنات النعش, also eigentlich بنات أنْعش mit an statt al als Artikel, wozu man den in den lihjanischen Inschriften gebräuchlichen Artikel *han-* vor Alif und 'Ajin vergleiche[1], und das in نعش steckende عَش ist dasselbe Wort wie hebr. עש neben עיש. Es ist also nicht, wie man früher gemeint hat, der im Buche Job für das Bärengestirn vorkommende Ausdruck עש eine Abkürzung aus עָיִשׁ, sondern umgekehrt ist نعش das durch den Rest des Artikels erweiterte עש, zu welchem sich etymologisch der syrische Name des Arkturus (oder des Hüters des Bären) עיותא stellt. Im Arabischen würde dem letzteren عيّوث entsprechen (vgl. zur Form den Namen der Capella, عَيّوق), und in der That findet sich in den Wörterbüchern العَيُوث (ohne tashdîd, daneben aber auch العيّث und العَيْث) in der Bedeutung „Löwe". Es ist also vielleicht das von mir aus עיותא und עיש für das Arabische erschlossene عيّوث, bezw. عَيْث (عيّوث Arcturus, عيث Gr. Bär) zu عيُوث „Löwe" zu stellen. Andererseits bin ich der Ansicht, dass der arabische Gottesname يغُوث Jaghûth sich gerade so zu עיותא und עיש verhält wie der andere Gottesname يعُوق

1) Vgl. dazu meine „Aufsätze und Abhandlungen", S. 39 und Anm. 2.

Ja'ûk zu dem Sternnamen عَيُّوق. Wir würden in diesem Falle غيوث statt عيوث für עיותא anzusetzen haben, falls nicht etwa die stärkere Aussprache des 'Ajin in يغوث einer Volksetymologie (von غوث Hilfe oder غيث Regen) ihren Ursprung verdankt, was durchaus nicht unmöglich ist. Ist auf die arabische Tradition, dass يغوث Jaghûth in Gestalt eines Löwen verehrt worden sei (Osiander, ZDMG., VII, 1853, S. 474), etwas zu geben, dann würde die Existenz des Wortes عيوث Löwe von erhöhter Bedeutung, und auch der Umstand, dass das von Rob. Smith und Wellhausen zu يغوث gestellte יְעוּשׁ von den LXX durch Ἰεούς (nicht Ἰαγοὺθ oder Ἰαγούς) wiedergegeben wird, fällt dann ins Gewicht.[1] Es ist also, um zu recapituliren, بنات نعش (vgl. zu بنات, bezw. بنو Howell I, 518 = Sibav. I, 205 bes. auch Job 38, 32 „kannst du den עַיִשׁ sammt seinen K i n d e r n leiten?") ein altes nordsemitisches Lehnwort im Arabischen, woneben aber, wie der Gottesname Jaghûth und die Analogie des correlaten Gottesnamens Ja'ûk vermuthen lässt, auch ein echtarabisches Wort عيوث oder عَيُّوث („Löwe"?) als Name des Bärengestirns einst existirt haben wird.

Was العَيُّوق Capella anlangt, zu dem ich eben den Gottesnamen يعوق gestellt [2]), so ist, wie ich kürzlich in meinen Artikeln über die Astronomie der Chaldäer im „Ausland" gezeigt habe, diesem Sternnamen das babylonische *îku* (daher der Gott dieses Sternes יקו, d. i. عَيُّوق) lautgesetzlich gleichzustellen. *Ikû* nämlich heisst der Gott des Sternes *ashkar* (wie Sayce nachgewiesen, die Capella), die Bedeutung des sumerischen *ashkar* aber ist „Ziege" (Säugethiern., S. 435), also wird auch îku ursprünglich „Ziege" (syn. von *'unêku,* عَنَق oder besser عَنَاق) bedeutet haben; العَيُّوق ist dann wohl der „Ziegenhirte" (vgl. den „Fuhrmann" der Griechen), welche Bedeutung aber im Arabischen längst vergessen ist. Eine

1) Vgl. Lagarde, Uebersicht, S. 133, wo wegen der Verschiedenheit des ersten Vocals und der Umschreibung Ἰεούς יעוש und يغوث getrennt werden.

2) Es sind von den uns überlieferten arabischen Götternamen gewiss mehr als man denkt, ursprünglich astralen Charakters, so nicht blos نَسر (wo nach Wellhausen der östliche und westliche Nasr der sabäischen Inschriften den beiden Adlern des Himmels, dem Vega und dem at-Tair entspricht), sondern z. B. auch noch *Dhu 'l-Kaffaini* (der der beiden Kaff, d. i. der Sterne *kaff al-khadîb* und *kaff al-gadhmâ*), Sa'd (babyl. *sêdu* und von da hebr. שֵׁד) u. a.

Erinnerung daran hat sich aber vielleicht noch darin erhalten, dass wenigstens der Stern ε des Fuhrmann's bei den Arabern العنز „Ziege" hiess. Daneben muss in alter Zeit dieses Sternbild auch mit einem Pferd irgendwie in Beziehung gesetzt worden sein (auch die griech. Sternnamen stammen grossentheils aus Babylonien), da der Name *ἡνιόχος* „Fuhrmann" eigentlich „Zügelhalter" heisst; in diesem Fall ist die arabische Tradition, dass der Gott Ja'ûk in Gestalt eines Pferdes verehrt worden sein soll, vielleicht von Bedeutung. In der altarabischen Poesie kommt العيوق häufig vor, und zwar meist in enger Beziehung zu den Plejaden: Abû Dhu'aib Gamh. V, 1, 29 (= Ahlwardt, Ch. A., 353; Sib. I, 174) „während die Capella unbeweglich hinter den Plejaden stand"; TA s. v. „du beobachtest die Plejaden und ihren *'aijûk* (Capella) und das Gestirn der beiden Arme الذراعين, d. i. Gemini) und den *mirzam*"; ebendas. „und ich gieng zur Seite der Thuraijâ (Plejaden, hier aber wohl Frauenname) gleichwie dieser zur Seite geht der *'aijûk*; Ḳais ibn Dhuraiḥ in Nöldeke's Delectus, S. 7, Z. 10; Hatim aṭ-Tâi, ed. Chaikho, p. 160, Z. 9 عيوق الثريا „der 'aijûk der Plejaden"; Akhtal's Divan, No. 3, Vers 14

اذا طلع العيوق والنجم اولجت سوالفه بين السماكين والقلب

„wann der 'aijûk und das Gestirn (d. i. die Plejaden) aufgegangen, da bringt sie ihre Nackenhaare (gemeint ist nach dem Commentar das Sternbild des Haares der Berenice, arab. الضفيرة oder الهلبة) zwischen die beiden *simâk* (Spica und Arcturus) und das Herz (des Löwen, Regulus)"; Meidânî I, S. 193 und 474 („entfernter als der *'aijûk*").

Eine alte babylonische Etymologie haben ferner *simâk* (Jungfrau) und die am Himmel gegenüberliegende سمكة *samaka* (14. und 28. Mondstation), wo eine ähnliche Entsprechung vorliegt wie bei den babylonischen Monatsnamen Kusallu (= Sivan oder 3. Monat) und Kisli-mu (9. Monat, Thierkreiszeichen *Kasil-Pa* oder Schütze) oder wie im Vers Farazdak's 8, 29 من الدلو او عوق السماك (wo الدلو die 27. und العواء die gegenüberliegende 13. Mondstation ist), insofern nämlich beide Namen mit سمك *samk* (Nebenform *sumk*, urspr. wohl *samuk*) Höhe des Himmels, babyl. *šumuk šamî*

(vgl. auch arab. السَّمَاكَات die sieben Himmel) zusammenhangen.[1]) Die Bedeutung *samak* „Fische“ ist erst secundär[2]); weil das dem سمك gegenüberliegende Sternbild سِمَاك (sein رَقِيب oder قَرِين, wie die Araber sagen) eben das des Fisches (الحُوت) war, wurde سِمَاك dann auch eine Benennung des Fisches. Es gibt im Arabischen auch sonst noch Wörter astronomischen Ursprungs, wozu vor allem مَنْزِل „Absteigequartier“ نَزَلَ „absteigen, einkehren“ (siehe nachher) gehört. Möglicherweise ist auch das Verbum סָמַךְ, ሰመከ: סְמַךְ „stützen“ einer astronomisch-kosmologischen Anschauung gemäss erst aus jenem *šumuk šamî* (woneben die Babylonier auch ein *šupuk šamî*, nach Jensen „Ringwall des Himmels, Dunstkreis“, kannten) entstanden; jedenfalls hängt es irgendwie damit zusammen.

Dass der Name der 16. Mondstation, الزُّبَانَى mit dem babyl. *zibânîtu* zusammenhängt, hat Jensen (Zeitschr. f. Assyr., I, 259 Anm.) erkannt; das babyl. Wort heisst „Wage“, wie ich im Ausland 1891, S. 252, Anm. 2, ausgeführt, الزبانى aber (als Sternname z. B. Meid. I, 433) hat seinen Namen „Skorpionscheeren“ erst, nachdem die Araber am Anfang der Abbasidenzeit mit dem Almagest des Ptolemäus bekannt wurden, bekommen, da dort die *χηλαὶ* an Stelle der Waage stehn. Als babyl. Lehnwort ist also الزُّبَانَى uralt, die Bedeutung „Scheeren“ aber ist erst secundär; von *zibânîtu* „Waage“ ist aram. זְבַן „kaufen“ abgeleitet (Ausland, a. a. O.), wozu auch arab. زَبَنَ Datteln verkaufen (bezw. Datteln am Baum gegen getrocknete Datteln eintauschen) gehört.

Uralt endlich ist die Bezeichnung der beiden Sterne Sirius und Prokyon als الشِّعْرَيَانِ, die beiden شِعْرَى (*shi'ray*) z. B. Muhalhil in Nöldeke's Delectus, S. 44, Z. 10, Shammâkh in der Gamh., VI, 5,

---

1) Das Beispiel aus Farazdak habe ich angeführt, um zu zeigen, wie schon in der alten Poesie solche einander gegenüber liegende Stationen, auch wenn sie nicht (wie سمك und سماك) correspondirende Namen haben, zusammen genannt wurden. Ein weiteres lehrreiches Beispiel der Art ist der Vers al-Aswad's Meid. II, S. 786.

2) Vgl. den Regezvers Sibav. I, 70 إذا أكلت سمكا وفرضا (Vers eines Mannes von Oman); in der alten Poesie fehlt, so viel ich sehe, سَمَك in der Bedeutung „Fische“.

Vers 6 — u. ö., und zwar des الغميصاء (Prokyon) als nördlichen und des الشعرى العبور (Sirius, auch blos الشعرى) als südlichen *Si'ray*. Denn gerade so stellten schon die Babylonier ihren „Bogenstern“ (Sirius, wie Epping endgiltig nachgewiesen), den *kakkab kak-ban* (wörtlich „Stern der Waffe des Bogens“), mit dem *kakkab kak-si-di* (bezw. *mišri* مصرى „nördlich“, als Uebersetzung von *si-di* „Norden“), dem Prokyon [1]) als dem „Stern der nördlichen Waffe“ zusammen.

Ich komme nun speciell auf die arabischen Mondstationen, deren Bekanntsein bei den Arabern schon Mohammed voraussetzt (Sure 10, 5 und 36, 39), zu sprechen. Wenn ich Wellhausen (s. oben) recht verstanden, so spricht er den Beduinen die Kenntniss der Mondstationen überhaupt ab, und glaubt, dass das, was die Lexikographen darüber beibringen, einfach das aus Diodor bekannte alte System der Chaldäer sei, dessen Kenntniss sie sich bei den Astronomen ihrer Zeit verschafft hätten. Dabei erwähnt er mit keinem Wort die Arbeiten Whitney's, Albr. Weber's, Steinschneider's, Sprenger's u. a. über die Mondstationen, die er theils (so vor allem die Abhandlung Steinschneider's in der ZDMG. 18, 118—210) als Bestätigungen hätte anführen können, theils aber (so Sprenger und in mancher Hinsicht auch Weber) eingehender hätte widerlegen müssen. In folgendem soll nun ein doppeltes gezeigt werden. Einmal, dass die Beduinen des Jahrhunderts vor dem Islâm und der Zeit Muhammeds (6. und 7. Jahrh.) längst die Mondstationen hatten (wie auch schon Albr. Weber, Nakshatra I, S. 319 f. annahm), und zweitens, dass der Ursprung derselben gleich dem der Mondstationen der Inder und Chinesen nur in Babylonien gesucht werden kann.

Die von Wellhausen citirte Stelle Diodors (II, 30) über die Thierkreise der Chaldäer (sog. Dekane, Zodiakus und Mondstationen) lautet folgendermaassen: „Dem Laufe der Planeten seien dreissig (lies: sechsunddreissig) Sterne untergeordnet, welche berathende Götter (*θεοὶ βουλαῖοι*) heissen; die eine Hälfte derselben führe die Aufsicht in dem Raum über der Erde, die andere unter der Erde, so überschauen sie, was unter den Menschen und was am Himmel

1) Dass der *k. kak-si-di* der Prokyon (und nicht, wie Jensen will, der Antares) ist, geht klar aus einer Stelle der astrol. Texte hervor, wo es heisst, dass ein Planet die Zwillinge und den kak-si-di-Stern erreicht, d. h. zwischen den beiden (natürlich nicht weit von einander befindlichen) Gestirnen hindurch geht. Der Prokyon aber liegt unmittelbar unter den Zwillingen, und ist bei den Arabern einer der zwei Sterne der den Zwillingen entsprechenden 7. Mondstation, الذراعان.

vorgehe; je nach zehn Tagen[1]) werde von den oberen zu den unteren einer der Sterne als Bote gesandt, und ebenso wieder einer von den unterirdischen zu den oberen. Diese Bewegung derselben sei fest bestimmt und gehe regelmässig fort im ewigen Kreislauf."

„Fürsten der Götter gebe es zwölf, und jedem von ihnen gehöre ein Monat und eines der zwölf Zeichen des Thierkreises zu, durch welche die Bahn der Sonne und des Mondes und der fünf Planeten gehe, wo die Sonne ihren Kreis in einem Jahr vollende und der Mond in einem Monat seinen Weg durchlaufe."

Dazu kommt noch eine weitere hiehergehörende Stelle im 31. Kapitel: „Ausser dem Thierkreis zeichnen sie noch vierundzwanzig Sterne aus, von welchen die eine Hälfte in den nördlichen, die andere in den südlichen Gegenden [des Himmels, vgl. oben den entsprechenden Passus in der Stelle von den Dekanen] steht; diejenigen darunter, welche sichtbar sind, rechnen sie zum Gebiet der Lebenden, die unsichtbaren aber, glauben sie, grenzen an das Todtenreich, und diese nennen sie Richter des Weltalls. Tiefer unten als alle jene Gestirne [d. h. näher der Erde] bewege sich der Mond."

An diesen drei Stellen führt Diodor die 36 Dekane (wie sie bei den alten Aegyptern einzeln schon seit der Pyramidenzeit vorkommen und in vollständigen Listen wenigstens seit Seti I, also seit c. 1350 v. Chr.), den zwölfgetheilten Zodiakus und die (ursprünglich) 24 Mondstationen auf die alten Chaldäer zurück. Dass die Elemente der ägyptischen Astronomie auf Chaldäa weisen, werde ich an einem andern Orte darthun; den Thierkreis habe ich in meinen oben citirten Aufsätzen im Ausland zweimal (einmal für die Zeit vor Agu-kak-rimi, c. 1700 v. Chr. im Weltschöpfungsepos, und dann für das 12. vorchristl. Jahrhundert in den Abbildungen der sog. Grenzsteine) als altbabylonisch nachgewiesen. Dass auch die Mondstationen der Araber ursprünglich nur 24 (statt 28) und dann, dass sie babylonischen Ursprungs waren, werde ich in Folgendem auseinandersetzen, und will zu diesem Zwecke zunächst eine mit Anmerkungen versehene Liste derselben geben:

1) Daraus allein geht mit Sicherheit hervor, dass hier die 36 Dekane, von denen alle 10 Tage ein anderer aufgeht, gemeint sind, und dass deshalb oben 30 in 36 zu corrigiren ist. Möglicherweise gab den Anlass zu diesem Fehler der Umstand, dass die Babylonier in der That neben den 24 Mondstationen auch eine erweiterte Liste von 30 (den 30 Monatstagen entsprechend?) hatten, wie unten gezeigt werden wird.

1. *al-Nath*, النّطح[1]) β und γ im Widder, auch الشّرطان *aš-šaraṭâni*[2]) genannt.	27. *âçvinî* „Rosselenkerin" β und γ arietis[3]).	16 (bezw. III, 2). *Leu* „Schnitterin" α, β und γ arietis[4]).
2. *al-Buṭain*, البُطَين[5]) a, b und c muscae (= 35, 39 und 41 des Widder) „Bäuchlein (des Widders)".	28. *bharaṇî* „die wegführende" a, b und c muscae.	17 (bezw. III, 3). *Wei* „Kornbehälter" (oder „Bauch, Magen") a, b und c muscae.

1) Dies (eigentl. النَّطْح والنّطح „Stossen und Stosser") ist der alte Name, dazu die Wetterregel (Lane s. v.): اذا طلع النطح طاب السطح „wenn an-Naṭh aufgeht, ist's auf dem Söller angenehm zu übernachten". Auch spielt Labid 16, 42 „sie kamen in Schaaren, deren Widder (= Führer) gewohnt ist mit (anderen) Widdern zu stossen (= zu kämpfen, نطاح الكباش) gleich als wären sie Sterne" auf dieses Sternbild an. Vgl. auch Steinschneider's Liste, ZDMG. 18, S. 146, No. 1 (אלנטח). Der zuerst angeführte Spruch sieht mehr wie eine Bauern-, denn eine Beduinenregel aus, da ja die Beduinenzelte keinen Söller (bezw. kein Dach) haben.

2) Die von Kazwînî († 682) und Watwât († 718, siehe die Uebersetzung bei Sprenger, ZDMG. 13, 162 f.) mitgetheilten Volksreime beginnen: „wenn aufgegangen die beiden *šaraṭ* (*aš-šaraṭân*), so wird die Jahreszeit gemässigt (استوى الزمن), wozu aber die Variante lautet: استوى اجزاء الزمان „so werden die Zeitabschnitte d. h. Tag und Nacht gleich", was, wie schon Lane ZDMG. 3, 98 bemerkte, auf eine sehr frühe Zeit, c. 1000 v. Chr. zurückwiese). Bemerkenswerth ist jedoch, dass die altarab. Poesie nur den Plural الاشراط *al-ašrâṭ* (statt des Duals الشرطان) kennt, z. B. Farazd. 226, 9 تحدّر قبل النّجم ممّا امامه من الدّلو والاشراط „sie (die Regengüsse) fallen herab, noch bevor die Plejaden aufgehn, nämlich veranlasst durch die vor ihnen (den Plejaden) befindlichen Sternbilder der Amphora und der Zeichen", wonach also mit den Zeichen nur die Fische oder der Widder gemeint sein können. Ebenfalls als regenbringend sind sie erwähnt Muf. 31, 21; vgl. ferner Hassan 110, 5 (auch Lane s. v.) und al-Kumait und Dhu r-Rumma (Lisân s. v.).

3) Die indischen Namen nach A. Weber, Nakshatra, I, S. 331 f.; die Uebersetzungen der Namen ebendas., II, 367 ff.

4) Die chinesischen Namen nach G. Schlegel, Uranographie Chinoise, La Haye 1875. Danach stellt sich die Uebereinstimmung der indischen und chines. Stationen (d. h. der Sterne, nicht etwa der Namen) noch weit enger heraus als es A. Weber nach seinen Quellen annehmen musste.

5) Siehe den Reim bei Watwât (Sprenger, arab. u. engl., Journ. R. As. Soc. of Bengal XVII, 2 1848, S. 660 ff., deutsch ZDMG. 13, 162 f.) und Kazwînî und die bei letzterem noch angeführte Stelle des alten Philologen Ibn el-A'râbî (150—231 d. Fl.).

3. *at-Turaijâ* (الثريا[1]), die Plejaden (η tauri etc.).	1. *krittikâs* „die Verflochtenen" (Plejaden).	18 (bezw. III,4). *Mao* „untergehende Sonne" (auch *tien-lu* „Himmelsweg"), die Plejaden[2]).
4. *al-Dabarân*, (الدبران[3]): α, ϑ, γ, δ, ε tauri (also Aldebaran und Hyaden).	2. *rohiṇî* „die rothe" od. „die aufsteigende" (Aldeb. und Hyaden) α, ϑ, γ, δ, ε tauri.	19 (bezw. III, 5). *Pi* „Jagdnetz" (wie nakshatra).
5. *al-Hak'a*, الهقعة[4]) λ, φ^1, φ^2 des Orion.	3. *mṛigaçiras* „Haupt des Rehs" (wie arab.) λ, φ^1, φ^2 des Orion.	20 (bezw. III,6). *Tsuï* „Mund" (d. i. der Kopf des Kriegers) wie naksh.
6. *al-Han'a*, الهنعة[5]) η, μ, ν, γ, ξ gemin.	4. *ârdrâ* „die feuchte", syn. *bahu* „Arm	21 (bezw. III,7). *Tsan* „der Erhabene"

1) Altarab. Poesie passim (auch schlechthin النجم „das Gestirn" genannt). Aus der Rolle, die dieses Sternbild bei den Arabern spielt, darf wohl geschlossen werden, dass die Liste der Mondstationen ehemals auch bei ihnen mit den Plejaden begann.

2) Interessant ist, dass unter den von den Chinesen für jede Station anhangsweise aufgeführten „mit aufgehenden" ($\pi\alpha\varrho\alpha\nu\alpha\tau\acute{\varepsilon}\lambda\lambda o\nu$) Gestirnen bei den Plejaden als erstes der Mond aufgeführt wird, gerade wie bei dem gegenüberliegenden *Fang* (oder *Tien-kü* „Himmelsbahn") β, δ, π scorpionis als erstes paranatellon die Sonne.

3) Vers Akhtal's Meid. II, 786 und Lane s. v. ضيق; Dhur-Rumma (Lane s. v. دف); meist aber unter den Namen تالي النجوم Nöld. Beitr. S. 110, Vers 6 (vgl. auch Hudh. 249, 3; 250, 27; 264, 20), حادي النجم al-Aswad ibn Ja'fur (Meid. II, 786) und المجدح (Regenaufstörer) Lisân s. v. (zwei Verse); auch الفنيق (Kamelhengst, urspr. Stier?) ist ein Synonymum. Die Bedeutung „der den Plejaden folgende" ist gewiss auch die des alten Namens الدبران, wie auch schon die Araber angeben.

4) Reimspruch bei Kazwînî (اذا طلعت الهقعة الخ).

5) Lis. s. v. Spruch (ohne Reim) اذا طلعت الهنعة ارطب النخل بالحجاز „wann *al-han'a* aufgegangen, so werden im Higâz die Datteln frisch (d. i. reif)", dagegen bei Kazwînî statt dessen ein Reimspruch für الجوزاء *al-gauzâ'u* (Orion, bei den Arabern fem. und vielleicht ursprünglich Thiername, wie الهقعة „Haarbüschel" und الهنعة „Kamelzeichen" nahelegen), wozu man Ibn Hishâm, Anm. S. 150 (Glosse zu 624, 14) vergleiche (هقعة und هنعة ursprünglich eine einzige Station, الجوزاء).

Bei den Arabern galten urspr. No. 5 und 6 als eine einzige Station, *al-Gauzâ'u*.[1])	(des Rehs)" α Orionis.	$\alpha, \beta, \gamma, \delta, \varepsilon, \zeta, \eta, \varkappa$ Orionis.
7. *ad-Dirâ'u*, الذراع[2]): α u. β gemin.	5. *punarvasu* „wieder gut" (wie arab.).	22 (bezw. IV, 1). *Tsing* „Brunnen" $\mu, \nu, \gamma, \xi, \lambda, \zeta, \varepsilon$ gemin. (also wie *al-Han'a* der Araber).
8. *an-Natra*, النثرة[3]) γ, δ und ε im Krebs (die beiden Esel und Krippe).	6. *pushya* „heilvoll" δ, γ und ϑ Canc.	23 (bezw. IV, 2). *Kuï* „die Manen" oder „Gespenster") γ, δ, η und ϑ Cancri.
9. *at-Tarf*, الطَرف „Auge (des Löwen)": ξ Cancri u. λ Leonis.[4])	7. *âçlêshâ* „die umschlingende" $\varepsilon, \delta, \sigma, \eta, \rho$ Hydrae.	24 (bezw. IV, 3). *Lieu* „Weide od. Bambus" $\delta, \varepsilon, \zeta, \eta, \vartheta, \rho, \sigma, \omega$ Hydrae.

1) Siehe S. 601 Anm. 5, Schluss. Während in der alten Poesie هقعة wie هنعة nicht zu belegen ist, kommt dafür الجوزاء passim vor (z. B. Alk. 13, 45; Nab. 5, 11; Hudh. 165, 6; 255, 3; 259, 25; Bakri 14, Lane s. v. عرض etc. etc.). Wahrscheinlich ein Synonym von هقعة und هنعة zusammen ist فروع الجوزاء „die Spitzen der Gauzâ" Hudh. 92, 31 (lies فروع statt فروغ) und Abu Khirâsh bei Lane s. v. فرع. Sollte in der südarabischen Inschrift Hal. 51, 18 der Monatsname ذو فرع هنعتم (Hal. هنعهم) heissen?

2) Kazwînî hat ausser dem Regezvers (gereimten Beduinenspruch) noch einen Vers des Dhu r-Rumma für الذراع, Lis. s. v. einen des al-Ghailân ar-Rib'î, wo dem „Arm" (des Löwen) noch der „Arm der Gauzâ" (= 6. Station, vgl. die indische Benennung *bahu*?) an die Seite gesetzt ist. Sonst ist in der alten Poesie immer von den „zwei Armen (des Löwen)", z. B. Howell I, 378 (Farazdak), TA s. v. عبيق (s. oben S. 596) und s. v. رزم die Rede, wo noch der Prokyon mit eingeschlossen ist. Ein Syn. von الذراع ist الفدعاء *al-fad'â* (siehe den zu النثرة mitgetheilten Vers).

3) Kazwînî bringt ausser dem Regezvers noch einen Halbvers des Dhu r-Rumma „die Mondstation (نوء) der Plejaden oder auch der Nasenscharte (نثرة) des Löwen zeigt sich in ihm", wo LA s. v. vielmehr بدا السماك بيت statt نوء الثريا بدا bietet. Vgl. sonst noch den Vers bei Lane s. v. فلج (Säugeth. S. 246) يوم من النثرة او فدعاء الاسد, wobei man den Ausdruck „*fad'â* (siehe Anm. 2) der *natra*" besonders beachte.

4) Hierfür ist mir nur der Regezvers aus Kazwînî als Belegstelle älterer Zeit bekannt.

10. *al-Gabha*, الجبهة „Stirn (des Löwen)" $\alpha, \eta, \gamma, \zeta$ Leonis.[1])	8. *maghâ* „die mächtige" $\alpha, \eta, \gamma, \zeta, \mu, \varepsilon$ Leonis.	25 (bezw. IV,4). *Sing* „Stern" schlechthin: α, τ Hydrae.
11. *az-Zubra*, الزبرة „Mähne" δ, ϑ Leonis[2]).	9. *pûrva-phâlgunî* „vordere ph." δ, ϑ Leonis.	26 (bezw. IV, 5). *Tschang* „Fangnetz" $\upsilon, \nu, \varphi, \mu, \lambda, \varkappa$ Hydrae.
12. *aṣ-Ṣarfa*, الصرفة „Wende"[3]) β Leonis (sonst *danab al-asad*, Schwanz des Löwen, Denebola).	10. *uttara-phâlg.* „äussere ph." β, 93 Leonis.	27 (bezw. IV, 6). *Yi* „Flügel" α Crateris (und 21 andere kl. Sterne des Bechers u. d. Hydra).

1) Ausser dem Regezvers bei Kazwînî noch Farazdak, Howell I, 378 بين ذراعي وجبهة الاسد „zw. den beiden Armen u. d. Stirn des Löwen", TA s. v. خرت: النجم من الاسد جبهته او الخراة والكتد (Regez) „Sterne vom Löwen, nämlich seine Stirn (*gabha*), oder *al-kharât* (syn. von *zubra* „Rückenhaar, Mähne", 11. Station) und *al-katad* („die Schulter", γ Leonis ein Stern der Station *al-gabha*)", endlich ein (reimloser) Spruch der Araber bei Lane s. v. عين: „wenn al-Gebha des Morgens untergeht, so blickt das Land aus einem Auge (d. i. das Gras kommt heraus, Mitte Februar), wenn dann *aṣ-ṣarfa* (12. Station) untergeht (Anfang März), so blickt es mit beiden Augen". Ausserdem berichtet Lane (s. v. جبه), das *al-Gabha* der Name eines von den Arabern verehrten Idoles gewesen sei, was zu Wellhausen, Reste, S. 173, Z. 5 ff. nachzutragen ist. Wenn الجبين Hudh. 93, 23, welches Wort ausser „kleinmütig" ja auch „Stirn" heisst, wirklich ein Sternname ist, dann könnte es vielleicht ein Synonym von *al-gabha* sein; دفى نور الجبين dagegen bei Hâtim ed. Cheikho, p. 118, Z. 11 ist Schreibfehler für دفى نور اللجين, gehört also nicht hierher.

2) Kein Regezvers! Nach TA ist *zubra* ein jemenisches Wort; sein nordarab.?) Synon. ist *al-ḫarâtâni* (dual), Bedeutung dunkel (vgl. äth. *ḫerwat* u. bab. *ḫariâti siparri?*) Musaijab ibn ʿAlas bei Bekri, S. 32, V. 13 نحس الخراتين والعقرب „das Unglücksgestirn der ḫ. und des Skorpion"; Nebenform الخراة siehe oben zu *gabha*, wo ein (wenn auch nicht mit اذا طلع beginnender) Regezvers mitgetheilt ist.

3) scil. des Wetters, also eigentlich gar kein Sternname. Ausser einem Regez-vers bei Kazw. noch die schon bei *al-gabha* (in der Anm.) übersetzte

13. *al-ʿawwâ* العوّا „die kläffende (scil. Hündin)" β, η, γ, δ, ε Virginis[1]).	11. *hasta* „Hand" δ, γ, ε, α, β Corvi.	28 (bezw. IV, 7). *Tschin* „Wagen" γ, ε, δ, β, η Corvi.
14. *as-Simâk*, السماك (s. oben S. 596) α Virginis (Spica).	12. *čitrâ* „die wundersame" (mit ihren zwei Hunden, vgl. arab. No. 13). α Virg.	1 (bezw. I, 1). *Kio* „Horn (des blauen Drachen)" α Virg.
15. *al-Ghafr*, الغفر „Decke"[2]) ι, κ, λ Virginis.	13. *svâtî* α Bootis (Arcturus)[3])	2 (bezw. I, 2). *Kang* „Hals (des bl. Drachen)" ι, κ, λ, μ Virginis.
16. *az-Zubânay*, الزبانى (siehe S. 597) α, β Librae.[4])	14. *viçâkhâ* „die zweizinkige" ι, γ, β, α Librae. (auch *râdhâ*, vgl. No. 15)	3 (bezw. I, 3). *Ti* „Grund (d. i. Brust des bl. Drachen)" α, β, γ, ν Librae.
17. *al-Iklîl*, الاكليل „Krone"[5]): δ, π, β Scorp.	15. *anurâdhâ* „die heilbringende" δ, β, π Scorpionis.	4 (bezw. I, 4). *Fang* „Haus" (s. oben zu No. 18, *Mao*) β, δ, π, ϱ Scorpionis.

Stelle. Die Sterne δ, ϑ Leonis bilden bei den Chinesen nur ein Paranatellon zu Yi (= arab. No. 12). Da auch die Inder ihre No. 9 und 10 (= 11 und 12 der Arab.) als urspr. eine einzige Station auffassten, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch bei den Arabern 11 und 12 von Haus aus nur Eine Station war.

1) Man beachte, dass die Babylonier, wie ich im Ausland nachgewiesen, an Stelle des Löwen einen Hund hatten, während hier dem Löwen die Hündin auf dem Fusse folgt. Ausser dem Regezvers (Kazw.) kommt العوّاء in der Nebenform عوّى bei Farazd. 8, 29 (und zwar als „*ʿawwâ* des *Simak*") vor, siehe oben S. 596. Ein anderer Name ist *ʿurkûbu 'l-asadi* „Fuss-sehne des Löwen".

2) Nur durch einen Regezvers bei Kazwînî bisher belegt.

3) Der Arcturus erscheint bei den Chinesen wenigstens als paranatellon zu *Kang* und hat den Namen *Ta kio* „das grosse Horn" (vgl. *Kio* „Horn" = α Virg. od. Spica); ebenso eng sind ja auch bei den Arabern Spica und Bootes verbunden (*simâk al-aʿzal* und *simâk ar-râmiḥ*), siehe oben S. 596. Gewiss war auch bei den Indern No. 13 urspr. κ Virg., wie schon A. Weber, Naksh. II, 307 aus andern Gründen nahelegte.

4) Vgl. ausser dem Regezvers (Kazw.) und Meid. I, 433 noch die Regezverse LA s. v. قمء, wo قمء für كمر (penis, vgl. z. B. Sib. II, 191, babyl. *kumâra* 3. Rawl. 57, No. 5, 36) und الزبانى für قلفة (Vorhaut) bildlich gesetzt ist.

5) Nur der Regezvers bei Kazwînî. Da auch bei den Indern No. 14 und 15 (16 und 17 der Araber), wie aus dem Namen *anurâdhâ* (der für No. 14 ein *râdhâ* voraussetzt) hervorgeht, urspr. eins gewesen sind, und eine „Krone"

18. *al-ḳalb*, القلب[1]) „Herz (des Skorpions)" α Scorp.	16. *jyêshthâ* α, σ, τ Scorp.	5 (bezw. I, 5). *Sin* „Herz (des blauen Drachen)" α, σ, τ Scorp.
19. *aš-Shaula*, الشَّوْلة[2]) „Schwanz des Skorpions)" λ, υ Scorp.	17. ***mûlam*** „Wurzel" $\lambda, \upsilon, \varkappa, \iota, \vartheta, \eta, \zeta, \mu, \varepsilon$ Scorp.	6 (bezw. I, 6). *Wi* „Schwanz (des blauen Drachen)" $\varepsilon, \lambda, \mu, \eta, \vartheta, \iota, \varkappa, \lambda, \upsilon$ Scorp.
20. *an-Na'âjim*[3]), النَّعَائِم „die Strausse" $\gamma, \delta, \varepsilon, \eta, \varphi, \sigma, \tau, \zeta$ Sag.	18. *pûrvâshâḍhâs* „die vorderen Unbesiegten" δ, ε Sagittarii.	7 (bezw. I, 7). *Ki* „Mistgefäss" $\gamma, \delta, \varepsilon$ Sag., β telescop.
21. *al-Balda*[4]), البَلْدَة „Land, Gegend" (sternenleereGegendim Schützen, bei π Sagitt.)	19. ***uttarâshâḍhâs*** „die äusseren U." σ, ζ Sagitt.	8 (bezw. II, 1). *Teu* „Scheffel" $\mu, \lambda, \varphi, \sigma, \tau, \zeta$ Sag.

an dieser Stelle sonst ganz unbekannt ist, so halte ich den Sternnamen *iklil* für eine Arabisirung des babyl. *kilallu* (von sumerisch *lal* „wägen") „Wage" und also urspr. nur für eine Doublette von الزُّبَانَى *az-zubânay*.

1) So, *al-ḳalb*, bei Kazw. im Regezvers. Bei den alten Dichtern dagegen heisst dieser Stern (der Antares) entweder *ḳalbu 'l-'aḳrabi* (so Aswad ibn Ja'fur bei Meid. II, 786 und in einem von Kazw. citirten Tawil-vers), bei Musaijab (siehe *az-zubra*, Anm.) nur *al-'aḳrab* (Skorpion), in einem Verse des Abu 'l-Hindi (ki 21, 276, wo *an-nasrâni* zu corrigiren ist) endlich *baṭnu 'l-'aḳrabi* „Bauch des Skorpions" (vgl. قلب الحوت neben بطن الحوت). Nebenbei sei bemerkt, dass Scorpio gewiss Lehnwort aus *'aḳrab* (mandäisch ארקבא!) ist.

2) Nur Regez-vers bei Kazwini. Daher heisst شَوَّلَ spec. vom Skorpion: er hob den Schwanz auf, und الشَّوَّال *aš-šawwâl* ist geradezu der Skorpion. So heisst auch der 10. arab. Monat, der urspr. in den Juni oder Juli fiel, und in der That fiel um 600 n. Chr. der antiheliakische Untergang der *šaula* Anfang Juni. Ebenso wird der südarabische Monatsname ذو فلسم mit פֶּלֶס „Wage" (*az-zubânay*) und dem arab. Gott *Fals* (*Fulus*) und der phön. Monatsname זבח שמש mit سعد الذابح zusammenhängen.

3) Ausser dem Regezvers bei Kazwînî noch ein alter Vers (Kâmil) bei LA s. v. نعم: „Es legten Eier die Strausse (النعام) daselbst, da trieben sie dadurch die Bewohner zur Flucht (gemeint ist das Nahen des Winters, weil da die Weide verlassen wird) ausser die Kranken (die dableiben mussten) und Bedrängten"; der Aufgang ist nämlich 21. December.

4) Nur ein Regezvers bei Kazwînî. Wie eine Vergleichung mit den nakshatra nahe legt, scheint *al-Balda* ein sekundärer Einschub.

22. *Sa'd ad-Dâbiḥ*[1]) „Glückstern des Schlächters (scil. des Schafs)" α, β Capricorni.	20. *abhijit* „siegreich": α, ε, ζ Lyrae (urspr. aber wohl im Adler, vgl. Weber, Naksh. I, 320, II, 279).	9 (bezw. II, 2). *Niu* „Ochs" (hie u. da auch „Ochsenschlächter" *kien-niu*) α, β, ξ Capricorni.
23. *Sa'd Bula'*[2]). سعد بلع „Glückstern des Verschlingers" ε, μ, ν Aquarii.	21. *çravaṇa* „lahme Kuh" (oder besser „ruhmreich"?) α, β, γ Aquilae.	10 (bezw. II, 3). *Nu* „Jungfrau" (bezw. Hochzeit) ε, μ, ν Aquarii.
24. *Sa'd as-Su'ûd*[3]) „Glückstern der Glücksterne" β, ξ Aquarii.	22. *çravishṭhâ* „die ruhmreichste" β, α, γ, δ Delphini.	11 (bezw. II, 4). *Hiu* „Grabhügel" β Aquarii u. α equulei.
25. *Sa'd al-Ahbija*[4]) „Glückstern der Zelte (od. verborgenen Orte)" α, γ, ζ, η Aquarii.	23. *çatabhisha*) „Arzt für Hunderte" λ Aquarii etc.	12 (bezw. II, 5). *Weï* „Giebel" α Aquarii und ε, ϑ Pegasi.
26. *al-Fargh al-awwal* „erster Henkel (des Schöpfeimers)"[5]) α, β Pegasi.	24. *pûrva-bhâdrapadâs* „heilbringende Füsse habend" (vorderer) α und β Pegasi.	13 (bezw. II, 6). *Tschi* „Feueraltar (pyreum)" α und β Pegasi.
27. *al-Fargh al-tânî* „zweiter Henkel"[5]) γ Pegasi, α Androm.	25. *uttara-bhâdrap.* „h. F. h." (hinterer) γ Peg., α Androm.	14 (bezw. II, 7). *Pi* „Mauer" γ Pegasi u. α Androm.

1) Nur ein Regezvers bei Kazwînî. Vergl. zum „Schlächter" auch S. 605 Anm. 2 und die entsprechende chines. 9. Station. Bemerkenswerth ist noch, dass auf dem Thierkreis in Dendera zwischen Steinbock und Wassermann ein Mann steht, der in der einen Hand ein Messer, in der andern eine Antilope hält!

2) Nur Regezvers bei Kazwini. Der Name بُلَع ist der Bildung nach (vgl. قُزَح Meid. II, 373, Ham. 797, 3; زُحَل Meid. I, 468 u. a.) alt und kommt auch als Orts- und Stammesname vor.

3) Ausser dem Regezvers bei Kazwînî noch Vers des Bakr ibn Châriga ki 20, 87 (Anf. der Abbasidenzeit) und noch ein Vers bei Kazwînî. Sonst auch nur *as-Su'ûd* Ham. 630, 3 und *al-As'ud* (auch plur. von *sa'd*) Nab. 7, 14, Nab. App. 26, 14, Chansa 24, 7. Vgl. auch *nugûm al-Asâ'id* Hudh. 263, 29.

4) Nur Regezvers bei Kazwînî. Der von K. angeführte Vers: „Es ist gekommen *Sa'd* (vgl. auch den altarab. Gott gleichen Namens!) mit schlimmem Drohen, indem seine Heere (die Dämonen der Sterne, جنود) die Hitze ankündigen" bezieht sich auf den antiheliak. Untergang im August und ist zugleich der beste Beweis dafür, dass سعد gleich babyl. *šêdu* „Dämon" (hebr. שֵׁד ist babyl. Lehnwort), dem es lautgesetzlich genau entspricht (vgl. بعل *bêlu*).

5) Im Regezvers bei Kazwînî sowohl als auch in der alten Poesie (Dhu r-Rumma, Vers 72, Farazd. 8, 29; 226, 9; Hudh. 253, 9; ki 19, 3, wo aber

28. *Baṭn al-ḥût* „Bauch des Fisches"[1]) β Androm. etc.	26. *revatî* „die reiche" ζ piscium.	15 (bezw. III, 1). *Kuï* „Sandale" (auch *tien-tschi* „Himmelsschwein") η, ζ, ι, ε, δ, π, ν, μ, β Androm. und σ, τ, υ, φ, χ, ψ piscium.

Zu den in den Anmerkungen gegebenen Belegstellen aus der altarabischen Poesie sind noch als nothwendige Ergänzung hinzuzufügen folgende Verse:

Aus ibn Ḥagar, LA s. v. عزل (er beschreibt den Panzer, der so blinkt, als ob) „die Hörner (d. sind die zuerst sichtbar werdenden Theile) der Sonne bei ihrem sich Erheben, während sie bereits erreicht haben ein Horn vom Sternbild, ein unbewaffnetes (*a'zala*, gemeint ist *simâk al-a'zal*), darin (im Panzer) mit ihrem Glanz hin und her liefen".

Nâbigha 7, 14: „sie erschien wie die Sonne am Tag ihres Aufgehns in der Constellation der Sa'd-sterne", *jauma ṭulû'i-hâ bi-'l-as'udi.*

Hier sind deutlich zwei der oben angeführten 28 Gestirne als Stationen der Sonne[2]) gekennzeichnet. Dass auch *manzil* schon in älterer Zeit dafür in Gebrauch war, scheint der Vers

---

besser الدلو für الدلو zu lesen) nur *ad-dalwu* „Schöpfeimer". Auch bei den Chinesen war No. 13 und 14 urspr. Eine Station (Schlegel, S. 275) mit dem Namen *Tsu-tsze Fisch*-mund (Schlegel, 303 f.)!

1) Im Regezvers bei Kazwînî *as-samaka*, السمكة, wozu man meine Bemerkung S. 596 vergleiche. Bei den Lexicographen (so auch in Ibn Kutaiba's *adab al-kâtib*, p. 33, dagegen bei al-Farghâni blos *al-ḥût* „der Fisch", und zwar „die südlichen Sterne des Fisches, die mit den *šaraṭâni* zusammenhängen") *ar-rišâ'u* الرشاء „das Band", babyl. in der Arsacidenzeit *rikis nûni* „Band des Fisches" (Epping S. 117 und dazu Jensen, Kosmol. S. 314). Doch vgl. zu dem Ideogr. für *rikis* noch weiter unten S. 612, Anm. 2.

2) Sonst *al-burûg*, Korân 25, 62 (pl. von *burg* = πύργος „Thurm"). Dieser Ausdruck stammt nicht etwa aus der griech. Astronomie, denn Ptolemäus hat dafür οἶκοι (wie die Babylonier *bêtu* „Haus", ähnl. die alten Aegypter) und nicht πύργοι. Das griech. Lehnwort *burg* hatten die Araber lange vor Muhammed; es bezeichnete zunächst wohl die Thürme, die die Römer an der Grenze ihrer Provinz gegen die feindlichen Ueberfälle der Beduinen errichteten, und daher hatten die Araber den Ausdruck. Vgl. 'Abd al-'Uzzâ, Vers 6 (Nöld. Tabarî p. 852, Uebers. S. 82), aus einem Gedicht, was gerade von den Ghassaniden handelt: „werft ihn von seinem Schlosse herab", *min fauḳi burgi-hi.* Uebrigens ist noch die Frage, ob nicht *burg* in der Bedeutung „Sonnenstation" etwa gar vom babyl. *parakku* (sumer. *barag*) „Kapelle" stammt, vgl. 3. Rawl. 59, No. 3, Z. 35 f. (vorher ist vom Planeten Jupiter die Rede): „Die Götter im Himmel haben sich in ihren Stationen (*manzalti-shunû*) niedergelassen, ihre *parakki* .... sind sichtbar", wo natürlich die Sternbilder der Ekliptik gemeint sind.

al-Kumait's (Asâs s. v. نزل) anzudeuten: تخالف انواء الكواكب فى النزل „es folgten sich nacheinander die Sternaufgänge beim Einkehren (des Mondes in ihnen)". Uebrigens lehrt schon die Existenz des Wortes *manzil* „Absteigequartier" (in der altarab. Poesie passim) allein, auch ohne direkte Anwendung auf die Sonnen- oder Mondbahn, dass es astralen und damit babyl. Ursprungs ist: denn es hat keine Etymologie im Arabischen oder Hebräischen, wo der Stamm נזל, نزل „fliessen, abfliessen" bedeutet, wohl aber ist für's Babylonische ein Wort *manzaztu* (von *nazâzu* „sich hinstellen", also „Station") bezeugt, welches nach babyl. Lautgesetz auch *manzaltu* (von der Sonne s. Anm.), auch mit Assimilation *mazzaztu*, *mazzaltu* (pl. *mazzalâti*) heisst[1]), wo die zu postulirende Mittelform *mazzartu* (pl. *mazzarâti*) ist. Dadurch ist für das hebr. *mazzalôth*, Var. *mazzarôth* (Sept. μαζουρωϑ auch für *mazzalôth*) die Bedeutung „Mondstationen" über allen Zweifel erhoben, und ihre Kenntniss schon für die altsemitische Zeit positiv erwiesen.

Ein anderer Ausdruck für die *manâzil* (*al-ḳamar*) ist „Sterne des Ergreitens", *nuġûmu 'l-aḫzi* (LA s. v. اخذ, wo der alte Vers angeführt ist „und es haben die Hoffnung nach Regen getäuscht die Sterne des Ergreifens ausser mit nur ganz geringem Regen, Regen einer Dürre, deren Tropfen nicht das Land befeuchten" وأخوت نجوم الاخذ الخ. Comm. وهى نجوم الانواء und als Erklärung des Ausdrucks „weil der Mond jede Nacht eine der Stationen ergreift"), und auch dieser Ausdruck ist babylonischen Ursprungs. Denn vom Gott Merodach als „Gott der Ekliptik" (*ilu nîbiri* d. i. الاه المعبر, dann auch blos *Nibiru*) heisst es im Weltschöpfungsepos: „weil er in der Mitte das Urwasser ohne zu rasten überschritt, soll sein Name sein *Nibiru*, (als) Ergreifer (*âḫizu*) der Mitte (des Urwassers), den Sternen des Himmels ihre Bahn möge er festsetzen, wie Schafe möge er weiden alle die Götter" (vgl. *râ'î n-nuġûmi* Hudh. 93, 22 und den Namen des ägypt. Sonnengottes *Rê'a*, babyl. *rê'u* „Hirte"). Vorher, wo von der Schöpfung der Himmelskörper die Rede (Anfang der 5. Tafel), hatte es geheissen: „Prächtig hatte er gemacht die Standorte der grossen Götter (am Himmel, nämlich des Anu, Bel und Ea, s. den Schluss der 4. Tafel), Sterne gleich ihnen, die lumaši-sterne[2]) setzte er hin, das Jahr lehrte er kennen, in Grenzen es (abgrenzend), zwölf Monate, (je) drei Sterne

1) Friedr. Delitzsch, Prolegomena (Leipzig 1886), S. 142.

2) Diese Sterne, sieben an der Zahl, sind die grossen Sterne in der Nähe der Ekliptik (also eine Auswahl besonders hervorstechender paranatellonta), darunter Prokyon (*kak-sidi*), Attair oder Vega (*iru* „Adler") und Sirius (*Sib-zi-an-na*), nicht etwa die Ekliptik selbst (wie Jensen *lumaši* übersetzt).

(also die 36 Dekane! vgl. oben die Stelle Diodors) setzte er hin, vom Tag an, da das Jahr anhebt, gründete er als Sternbilder[1]) fest den Standort der göttlichen Durchgangsstationen[2]), um wissen zu lassen ihre (der Monate) Grenze".

Wenn wir nun das aus der altarabischen Poesie beigebrachte recapituliren, so sind dort von Mondstationen nachgewiesen No. 1 (*al-ashrât*), No. 3 (Plejaden), No. 4 (*al-Debarân*), No. 6 (*al-Gauzâ*), No. 7 (*al-d̲irâ*), No. 8 (*naṯra*), No. 10 (*gabha*), No. 11 (*al-harât*), No. 13 (*al-ʿawwâ*), No. 14 (*simâk*), No. 18 (*al-ʿaḳrab*), No. 20 (*an-naʿâm*), No. 24 (*as-suʿûd*), No. 26/7 (*ad-dalwu*), also vierzehn von den acht (bezw. sieben) und zwanzig, ganz abgesehn von den für siebenundzwanzig Stationen vorliegenden Regezreimen, die doch aller Wahrscheinlichkeit nach noch vor dem Beginn der Abbasidenzeit[3]) entstanden sind. Das ist, wenn man bedenkt, dass in Liedern doch nur zur Nennung von besonders in die Augen fallenden oder sonst bemerkenswerthen Gestirnen Veranlassung vorliegt, Alles, was man nur wünschen kann.

Was nun die Anzahl (ob schon bei den Beduinen vor Mohammed 28) und den Anfang (ob mit *an-naṭḥ* oder wie in Indien mit den Plejaden) anlangt, so ist es bekanntlich A. Weber's Ansicht, dass die „zuerst bei al-Ferghânî zu Anfang des 9. Jahrhunderts" auftretende Reihe „unbedingt auf indischen Einfluss zurückzuführen" sei; nur 27 mit den Plejaden beginnende Stationen dürften nach ihm die Araber schon vorher aus (alt)semitischer Ueberlieferung her besessen haben (Naksh. I, S. 321). Weber betont dabei, dass 772 n. Chr. (155 d. Fl., also Mitte des 2. Jahrh.) ein Inder an den Hof al-Manṣûr's nach Bagdad als Lehrer der Astronomie gekommen (von da datirt das *sind-hind*, d. i. ein astron. *siddhânta*). Daran ist nun sicher etwas Wahres. So wird vor allem die Zweitheilung der Station *ad-dalwu* in *al-fargh al-awwal* und *al-thânî* (No. 26 u. 27) von da herrühren, da sogar die Regez-reime hier nur eine einzige Station (*ad-dalwu*) kennen. Es wäre interessant zu wissen, wann der arabische Philologe Abu ʿUbaid (114—210 d. Fl.) seinen (von Lane, ZDMG. 3, 97 citirten) Ausspruch gethan: „Die *anwâ* (pl. von *nau*) sind 28 Sterne"[4]); im besagten Jahre (155 d. Fl.) war er erst

1) So Jensen, dessen Uebersetzung im übrigen manches Irrige enthält.

2) So schon Delitzsch, Prolegomena, S. 142, Anm. 1; vom Planeten Jupiter (so Jensen) kann hier dem ganzen Zusammenhang nach kaum die Rede sein, eher noch von Merodach (Stier) als Gott der Ekliptik.

3) Vgl. auch Nöldeke bei Weber, Nakshatra I, S. 319, Anm.

4) Dass *nau* wirklich Mondstation heisst, erhellt z. B. aus einer Stelle LA s. v. سمك: „und der Stern *simâk al-râmiḥ* (Arkturus) hat kein *nau*, der *simâk al-aʿzal* (Spica) aber gehört zu den *anwâ*". So sind auch die leider verloren gegangenen anwâ-Bücher der alten arab. Philologen (z. B. das oft citirte des *Ibn Kunâsa*, s. Flügel, Gr. Sch., S. 138, er lebte 123—207) in erster Linie Beschreibungen der Mondstationen gewesen.

41 Jahre alt, und da ist es allerdings möglich, dass er erst nachher (nach Einführung des „zweiten *fargh*") jene Mittheilung machte. Dagegen die Benennung der Station *an-naṭḥ* (ind. *âçvinî*) mit *al-aśrât* („die Zeichen") fällt sicher schon lange vor 155 d. Fl. (siehe oben die Anm. zu No. 1 der Liste). Das gleiche wird auch mit der Neueinführung von No. 12 (urspr. waren 11 und 12 ein einziges Zeichen), 17 und 21 der Fall sein; die Zeit, wo die Araber nur 24 (statt 28, bezw. 27) Stationen hatten und mit den Plejaden die Reihe begannen, liegt gewiss weit weit vor Anfang der Abbasidenzeit und war direct von der chaldäischen Astronomie (zumal, wenn ich mit meiner Erklärung von *al-iklîl* Recht habe) veranlasst. Auch für die Inder nimmt ja Weber eine zweimalige chaldäische Einwirkung an. Die erste (babyl. Ursprung der 24 Stationen, vgl. auch die 24 Stundengestirne der alten Aegypter schon im sog. Neuen Reich) geht für die Araber in die altsemitische Zeit zurück, die zweite (Neueinfügung von No. 12, 17 und 21) erfolgte wohl erst kurz vor oder nach Muhammed. Darauf, dass die Station des Widders (an-naṭḥ) als Frühjahrsconstellation „die Zeichen" κατ' ἐξοχήν zu nennen seien, können die Araber auch ohne indische Einwirkung gekommen sein, denn dass die Plejaden hiefür allmählich nicht mehr passten, mussten doch auch die so gut mit den Sternaufgängen vertrauten Beduinen selbstständig bemerken. Höchstens, wenn die *aśrât* bei den Beduinen den „Fisch" (28., bezw. 27. Station) bezeichnet haben sollten (welche Möglichkeit ich oben durchblicken liess), könnte man annehmen, dass die Aenderung in den Dual (*śaraṭân*) und die gleichzeitig damit erfolgende Uebertragung auf *an-naṭḥ* (*âçvinî*), welche Station damit die erste wurde, erst durch die indische Astronomie im Jahre 155 d. Fl. veranlasst worden wäre.

Sehn wir uns nun zum Schluss die nach Eliminirung von No. 12, 17, 21 und 27 (nach der arab. Zählung) übrig bleibenden ursprünglichen 24 Stationen auf ihren altbabylonischen Ursprung hin näher an.

Epping hat in seinem bahnbrechenden Buche „Astronomisches aus Babylon" aus Planetentafeln der Jahre 189 und 201 der seleucidischen Aera (also 122 und 110 v. Chr.) für Venus und Mars eine fast vollständige Reihe von Stationen nachgewiesen, die sich leicht zu folgenden 24, bezw. 30 Stationen ergänzen lassen:

	Venus		Mars
(1) 1. *timinnu*[1]) (η Plejaden)	14. Sivan 189,M.	13. Adar 189,A.	28. Sivan 189,M
(2) 2. *pidnu*[2]) (α tauri)	26.	23.	17. Tammuz
(3) 3. *śur narkabti*[3]) a (β tauri)	7. Tammuz		6. Ab
(4) „ „ b (ζ tauri)	10.		11.

1) „Grundlage". 2) „Furche" (Aldebaran). 3) „Ochs des Wagens".

		Venus		Mars	
(5)	4. *pû tu'âmi*[1]) a (η gemin.)	17. Tammuz	29. Nisan 201,A.	26. Ab (189,M.)	
(6)	„ b (μ gemin.)	19.	2. Ijar	28.	4. Nisan 201,A.
(7)	5. *tu'âmi ša rê'i*[2]) (γ gemin.)	22.	5.	6. Elul I.	9.
(8)	6. *tu'âmu*[3]) a (α gemin.)	2. Ab	14.	22.	28.
(9)	„ b (β gemin.)	6.	18.	7. Elul II.	8. Ijar
	7. *pulukku*[4]) a (γ cancri)			18. Adar 189,A.	
(10)	„ b (δ cancri)	18.	1. Sivan	28.	2. Sivan
(11)	8. *rîš arî*[5]) (ε leonis)	28.	9.		
(12)	9. *šarru*[6]) (α leonis)	6. Elul I.	17.		
(13)	10. *mâru ša rîbu arkat šarri*[7]) (ϱ leonis)	12.	23.		
(14)	11. *zibbat arî*[8]) (β leonis)	19.	1. Tammuz		
(15)	12. *šêpu arkû ša arî*[9]) (β virg.)	28.	9.		
(16)	13. *šur mahrû ša ardati*[10]) (γ virg.)	10. Elul II.	21.		
(17)	14. *nâbû ša ardati*[11]) (α virg.)	20.	2. Ab		
(18)	15. *zibânîtu*[12]) *ša šûti* (südl.) (α librae)		21.		2. March. 201,M.
(19)	*zibânîtu ša iltâni* (nördl.) (b librae)		26.		9.
(20)	16. *rîš aḳrabi*[13]) (δ und β scorp.)		8. Elul		29.
(21)	17. *ḫabrud*[14]) (α scorp.)		15.		9. Kisl.
(22)	18. *mâtu ša Ka-sil Pa*[15]) (ϑ ophiuchi)		27.		25.
(23)	19. *karan suǵur*[16]) (α od. β capric.)		12. Shebat 201,M.		22. Shebat
(24)	20. *suǵur* a (γ capric.)		29.		14. Adar
(25)	„ b (δ capric.)		2. Adar		17.
(26)	21. [*rîš gu*[17]) (δ aquarii?)]				

1) „Mund der Zwillinge". 2) „Zw. des Hirten". 3) „Zwillinge" (vorderer und hinterer). 4) „Spindel". 5) „Kopf des Löwen". 6) „König" (Regulus). 7) „Vierter Sohn hinter dem König". 8) „Schwanz des Löwen" (Denebola). 9) „Hinterfuss des Löwen". 10) „Vorderes Rind der Jungfrau". 11) „Verkünder (Bote?) der J." 12) „Wage". 13) „Kopf des Skorpions". 14) „Herz" (?). 15) Kesîl (s. oben S. 596). 16) „Horn des Ziegenfisches" (siehe Jensen, Kosm. S. 514). 17) „Kopf des Giessers".

	Venus	Mars
(27) 22. [*šêpu arkû ša gu* [1]) (ω pisc. od. γ pegasi?)]		
(28) 23. ***rikis nûni*** [2]) (η pisc.)	13. Ijar 189,M	17. Ijar 189,M.
(29) 24. ***rîš kuṣarikki*** [3]) a (β arietis)	20. 24. Shebat 189,A	27.
(30) ***rîš kuṣarikki*** b (α arietis)	25. 28.	3. Sivan

Es fehlen nämlich nur wenige Stationen zwischen *suḫur* (Ziegenfisch b, wobei b stets *arkû* „hinterer“, wie a *maḫrû* „vorderer“ bedeutet) und *rikis nûni*. Da in einer andern Tafel einmal ein „hinterer Fuss des Giessers“ (= Wassermannes) vorkommt, so ist dieser und wahrscheinlich noch „Kopf des Giessers“ (oder vielleicht statt dessen „Kopf des Fisches“, dann aber nach dem hinteren Fuss des G.) in die Lücke einzusetzen. Zählt man die vorderen und hinteren Sterne immer als zwei (statt als eine Nummer), dann erhält man statt 24 vielmehr 30, was eine Erweiterung der urspr. Zahl zur Zahl der Monatstage des 360 tägigen Jahres vorstellen würde. Es ist jedoch möglich, dass es ursprünglich mehr als 30 Nummern, wahrscheinlich 36 waren, in welchem Fall wir zugleich eine Dekanliste in diesen Planetenstationen hätten: es setzen nämlich mehrere der nicht in Klammern gesetzten Nummern noch eine weitere Unterstation voraus, so z. B. gleich der hintere Fuss des Giessers auch einen (nur nicht genannten) vorderen Fuss, der hintere Fuss des Löwen (No. 12, bezw. 15) ebenfalls einen vorderen Fuss, der vordere Stern des „Rindes der Jungfrau“ (No. 13, bezw. 16) auch einen hinteren Stern, der hintere Stern der Spindel (No. 7, bezw. 10) auch einen vorderen, der wirklich einmal vorkommt (siehe die von mir aus Epping excerpirte Liste unter Mars), und endlich scheint auch der Kopf des Skorpions, der einmal den Beisatz *ḳablu* „Mitte“ (so bei Venus, 8. Elul), das andere Mal statt dessen das Ideogr. 𒂗 (= oberer?) hat (so bei Mars, 29. Marcheshwan), ursprünglich zwei Unterabtheilungen gehabt zu haben. Berücksichtigt man diese weiteren Unterabtheilungen, so haben wir neben den 24 Hauptnummern bereits 35 kleinere (von mir oben in Klammern beigesetzte) Nummern statt nur 30, so dass also zu den vermutheten 36 Dekanen nur

1) „hinterer Fuss des Giessers“.

2) „Band des Fisches“; doch ist die Umschreibung und Uebersetzung des betreffenden Ideogrammes durch *rikis* „Band“ nur möglich (das hat Jensen gezeigt), aber nicht über allen Zweifel erhaben, vor allem deshalb, weil nur ein einziger Fisch folgt, nicht zwei (durch ein Band verbundene); sollte das betreffende Ideogramm hier eine Variation von (bezw. Verwechslung für) *kun* (*zibbatu*) „Schwanz“ sein (wozu dann die Abkürzung *zib* der Arsacidentexte für *nûnu* stimmen würde)?

3) „Kopf des Widders“.

noch ein einziger, bis jetzt noch nicht direct nachgewiesener,[1]) fehlen würde.

Vergleichen wir nun diese Planetenstationen der Arsacidenzeit mit den arabisch-indisch-chinesischen Mondstationen, so ergibt sich folgende lehrreiche Tabelle:

**	1. *timinnu*, η tauri, Plejaden	(1)	3. *aṯ-ṯuraijâ*, η tauri (Plejaden)
**	2. *pidnu*, α tauri	(2)	4. *al-debarân*, α tauri
*	3. *šur narkabti*, β, ζ tauri	(3)	5. *al-haḳʿa*, λ, φ^1, φ^2 orionis (gleiche Länge mit β u. ζ tauri!)
**	4. *pû tuʾâmi*, η, μ gem.	(4)	6. *al-hanʿa*, η, μ, ν, γ, ξ gem.
**	5. *tuʾâmi ša rêi*, γ gem.		
**	6. *tuʾâmi*, α, β gem.	(5)	7. *aḏ-ḏirâ*, α, β gem.
**	7. *pulukku*, γ, δ cancri	(6)	8. *an-naṯra*, γ, δ cancri
*	8. *rîš arî*, ε leonis	(7)	9. *aṭ-ṭarf*, λ leonis (fast gleich ε leonis; beachte links Kopf, rechts Auge des Löwen!)
**	9. *šarru*, α leonis (Regulus)	(8)	10. *al-gabha*, α leonis (Regulus) etc.
*	10. *mâru* IV. *ark. šarri*, ϱ leonis	(9)	11. *az-zubra*, δ, ϑ leonis[2])
**	11. *zibbat arî*, β leonis	(10)	12. *aṣ-ṣarfa*, β leonis (*ḏanab al-asad* „Löwenschwanz", gerade wie *zibbat arî*)
**	12. *šîpu arkû ša arî*, β virg.	(11)	13. *al-ʿawwâ*, β, η, γ virg.
**	13. *šur ardati*, γ virg.		
**	14. *nâbû ardati*, α virg.	(12)	14. *as-simâk*, α virg.
	. . . .	(13)	15. *al-ghafr*, ι, κ, λ virg.
**	15. *zibânîtu*, α, β librae	(14)	16. *az-zubânay*, α, β librae
**	16. *rîš aḳrabi*, δ und β scorp.	(15)	17. *al-iklil*, δ, π, β scorp.
**	17. *ḥabrud*, α scorp.	(16)	18. *al-ḳalb*, α scorp.
*	18. *mâtu ša Kasil*, ϑ ophiuchi	(17)	19. *aš-šaula*, λ, υ scorp.
	. . . .[3])	(18)	20. *an-naʿâjim*, Sagitt.
		(19)	21. *al-balda*, Sagitt.
**	19. *ḳaran suḫur*, α, β capr.	(20)	22. *aḏ-ḏâbiḥ*, α, β capr.

1) Wahrscheinlich stand derselbe nach *mâtu ša Kasil Pa* („Grund oder Boden von Kasil-Schütze"), wo in der Planetenstationenliste eine Lücke zu sein scheint.

2) Beachte: ϱ leonis, ein ganz kleiner Stern, liegt gerade auf der Ekliptik, δ und ϑ dagegen sind die ersten grösseren Sterne links nördlich davon! Liesse man den kleinen Stern ϱ leonis ganz aus, so würde No. 11 (*zibbat arî*) den ursprünglich eine einzige Station bildenden Nummern 11 und 12 entsprechen.

3) Vgl. Anmerkung 1.

. . . .	(21) 23. *bula'*, ε, μ, ν aquarii
* 20. *suġur*, γ, δ capr.	(22) 24. *as-su'ûd*, β, ξ aquarii (gleiche Länge mit γ, δ capric.)
[21. . . . .]	(23) 25. *al-aḫbija*, α, γ, ζ, η aquarii
[22. siehe oben S. 612]	(24/5) 26/7. *ad-dalwu*[1]), α, β. γ pegasi, α Androm.
* 23. *rikis nûni*, η pisc.[2])	(26) 28. *al-ḥût*, β Androm. (bezw. ζ pisc.)
** 24. *rîš kuṣarikki*, α, β arietis	(27) 1. *an-naṭḥ*, β, γ arietis (bezw. auch noch α arietis)
. . . .	(28) 2. *al-buṭain*, a, b, c muscae.

Wo vollständige Uebereinstimmung herrscht, habe ich zwei Sternchen vorgesetzt, wo wenigstens die gleiche Länge vorliegt, nur eins. Das Resultat der Vergleichung, welches sich durch einen blossen Blick auf die Tabelle ergibt, ist nun ein geradezu überraschendes: Von den 24 ursprünglichen Nummern herrscht bei vollen zwei Dritteln (16 von 24) absolute Gleichheit, bei weiteren sechs Nummern wenigstens annäherndes Zusammentreffen. Es kann demnach keinem Zweifel mehr unterworfen sein, dass den babylonischen Planetenstationen aus der Arsacidenzeit und den arabischen (bezw. auch indisch-chinesischen) Mondstationen ein und dasselbe ältere babylonische Original zu Grunde liegt.

Bevor ich nun noch eine ältere babylonische Liste von vierundzwanzig Ekliptikalgestirnen nachweise, will ich kurz auf die wichtigsten Abweichungen der chinesischen und indischen Mondstationen von denen der Araber zu sprechen kommen. Da ist vor allem bemerkenswerth die Abschwenkung nach Süden zu den Sternbildern der Hydra und des Raben in No. 24—28 der Chinesen, 7 und 11 der Inder (statt 9—13, bezw. 9 und 13 der Araber). Das ist uralt, wie die Reihenfolge auf den altbabyl. Grenzsteinen lehrt: Zwillinge, Spindel (späterer Krebs), Kopf und Hals der Hydra, Hund (vgl. arab. *al-'awwâ* „Hündin"), Rabe, Aehre (Jungfrau) etc. Dass der Rabe der Grenzsteine vor die Jungfrau gehört (bei Chinesen und Indern steht er statt der Hündin der Araber, unmittelbar nach Hydra-Löwe), hatte ich schon in den Märznummern des Ausland vermuthet, und es wird jetzt durch die Mondstationen der Inder und Chinesen bestätigt. Noch ist zu erwähnen, dass noch auf den ägyptischen Thierkreisdarstellungen der späteren Zeit (Dendera, Thierkreis des Hoter) der Löwe stets über einer Schlange abgebildet ist.[3]) Aber auch schon die alten Aegypter kannten diesen über

1) Der Wasserträger (*gu*) oder die bei den Arabern entsprechende Amphora (*ad-dalwu*) muss bei den Orientalen eine östlichere Lage gehabt haben als auf unseren Himmelskarten. Uebrigens hatten auch die Babylonier in alter Zeit hier ein Gefäss (wahrscheinlich Schmelztiegel, vgl. bei den Chinesen „la pyrée"), wie ich im „Ausland" gezeigt habe.

2) Fast gleiche Länge mit β Andr. oder ζ piscium.

3) Siehe die Abbildungen ZDMG. 10 (1856), S. 649 (Tafel) und 14 (1860), Tafel zwischen S. 16 und 17.

der Hydra liegenden Löwen, der nach Biot (citirt bei Brugsch, ZDMG. 10, 663) in μ, ν hydrae und γ virg. zu suchen wäre, während er nach den 24 Stundengestirnen vielmehr zwischen Löwe und Krebs (statt zw. Löwe und Jungfrau) sich befunden zu haben scheint.[1]) Auch dort ist also Löwe-Hydra[2]) ein altes babylonisches Erbe von der Zeit her, wo die Aegypter die Elemente ihrer Kultur von den Ufern des Euphrat mitbrachten.[3])

Eine zweite bemerkenswerthe Abweichung diesmal nur der indischen Mondstationen von denen der Araber und Chinesen ist die, dass dort statt α, β capric., ε, μ, ν u. β aquarii vielmehr mehrere Sterne des nördlich von der Ekliptik liegenden Adlers und Delphins erscheinen. Bedenkt man, dass diese Stationen der Süd- oder Winterhälfte (nach babyl. Anschauung Wasserhälfte) der Ekliptik denen der Nord- oder Sommerhälfte, wo wir die Abweichung nach Süden (Hydra) constatirten, gerade gegenüber liegt, so wird hier die Abweichung bei den Indern nach Norden zu kein Zufall sein, sondern nur in Correspondenz mit jener Abweichung nach Süden zu stehen. Doch konnten darauf die Inder als einer Art natürlicher Consequenz selbstständig verfallen sein, ohne babylonische Einwirkung. Höchstens wäre noch zu überlegen, ob nicht die Schildkröte, welche die altbabylonischen Grenzsteine gelegentlich statt des Ziegenfisches (einmal auch neben ihm) aufweisen, im Sternbild des Delphin zu suchen sei[4]), was grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat: in diesem Fall hätte allerdings die Abschwenkung der Inder in No. 22 (= arab. No. 24) nach Norden hin (wozu man auch bei den Chinesen die Mitherzunahme von α equulei beachte) schon ein babylonisches Vorbild.

Sowohl Araber, als auch Inder und Chinesen haben statt unserer Amphora vielmehr drei Sterne des Pegasus und dazu α Andromedae; da aber Araber wie Chinesen hier eine Erinnerung an das babyl. Bild (urspr. Kohlengefäss, dann erst Wassergefäss) im Namen bewahrt haben, so zog ich oben daraus den Schluss, dass die Amphora bei den Alten eine mehr östliche Lage gehabt hatte. Doch liegt auch der Benennung

1) Vgl. dort die Folge: 1. 2. Sirius, 3. 4. Doppelstern (= Zwillinge), 5. Wasser (= Krebs), 6. 7. Löwe, 8. Krokodil (= Hydra)!

2) Vgl. auch α leonis, babyl. „König", griech. βασίλισκος (Regulus) und unser Wort Basilisk!

3) Ueber dieses durch Sprache, Schrift, Mythologie, Architectur und Astronomie gleich gesicherte Factum hoffe ich nächstens irgendwo im Zusammenhang zu handeln und verweise einstweilen auf meine öfter citirten Artikel im Ausland wie auf meinen Aufsatz über die neugef. sumer. Weltschöpfungslegende im Juliheft der Deutschen Rundschau.

4) Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, dass auch schon in den Dekanlisten der alten Aegypter an dieser Stelle die Schildkröte (*konem*) vorzukommen scheint; dadurch ist nun auch erklärt, wie so an der gegenüberliegenden Stelle der Krebs (in den Dekanlisten ebenfalls *knum*, bezw. *šit*, vgl Brugsch, Thesaurus I, 172!), der urspr. eine Schildkröte war, in den Thierkreis kam.

Pegasus (Vogelpferd) dieser Sterne auf unseren Globen eine alte auf Babylonien weisende Tradition zu Grunde. Denn eine solche Gestalt hatten die Babylonier in der That ganz in der Nähe ihrer Amphora, etwa da, wo unser nördlicher Fisch und die Andromeda sich befinden. Die altbabylonischen Grenzsteine haben nämlich, wie ich im Ausland nachwies, statt des Fisches einen wie ein Wüstenhuhn aussehenden Vogel, einmal aber dafür einen Pferdekopf; darauf beruht auch offenbar die Nachricht des Scholiasten des Aratus, wonach die Babylonier den nördlichen Fisch mit einem Schwalbenkopf abgebildet und *χελιδονίας* (hirundininus) geheissen hätten, und auch dass das Verzeichniss der 24 ägyptischen Stundenstationen zwischen Fische und Widder den aped-Vogel (wahrscheinlich eine Gans) aufweist, wird kein Zufall sein.

Dass die Inder (und wohl auch die Araber, vgl. oben S. 601) ursprünglich die Reihe der Mondstationen mit den Plejaden *(krittikâ)*, erst später mit der *âçvinî (aš-šaraṭâni*, bezw. *an-naṭḥ)* begannen, hat schon Albr. Weber genügend hervorgehoben. Wo bei den Planetenstationen der Arsacidenzeit der Anfang war, ist uns unbekannt, da die betr. Tafeln eine ganz andere Eintheilung hatten; es wurde darin von Nisan bis Adar der Jahre 122 und 110 v. Chr. für die Planeten der jeweilige Stand angegeben. So begann Epping mit *rikis nûni*, weil darin im Ijar 122 (für Nisan lag nichts vor) gerade Venus und Mars standen; ich begann oben mit den Plejaden als dem Stern der „Grundlage“ und weil auch im altbabylonischen Thierkreis, wie schon Sayce ausgeführt hatte, mit dem Stier begonnen worden war. Nun bin ich aber in der Lage, auch noch direct beweisen zu können, dass die Babylonier ihre 24 Mondstationen wirklich mit den Plejaden begannen, indem ich, leider erst nach Drucklegung des ersten und zweiten meiner Aufsätze im „Ausland“, in der bekannten und oft citirten Sterngötterliste 5. Rawl. 46 einen Auszug aus einer solchen Stationenliste erkannte. Von den dort aufgeführten 31 Sternnamen entsprechen die ersten acht (oder neun, falls der *šugunna*-Stern, d. i. „der glänzende“ noch dazu gehört) den No. 3—11 der Araber (1—11 der Inder), dann geht der Redactor der Liste mit seinem zehnten Stern zum Nordpol über [1], was ihm Veranlassung gibt, von No. 10 an bis No. 23 („Waffe des Gottes Ea“ [2]) in der Nähe des Schützen) verschiedene andere zwischen dem Nordpol und der Winterhälfte des Thierkreises liegende Sterne aufzuzählen. Von No. 24 (Z. 27) an geht er mit der Notiz „zweiter Bel *(In-lil ša-nu)*, Monat Tishri“ (in welchem nämlich die Spica heliakisch aufging, falls nicht das Ideogr. für den Tishri Schreib-

1) In ähnlicher Weise reihen die späteren ägypt. Thierkreisdarstellungen den Stierschenkel (Gr. Bären) und andere ausserhalb der Ekliptik stehende Sterne dem Thierkreis selbst ein.

2) Z. 25; die nächste Zeile (26) ist Glosse: „Stern *mulla* (dagegen) ist die Waffe der Hände Merodachs“ (d. i. der Z. 3 genannte, den Hörnern des Stieres entsprechende Stern).

fehler für das ähnlich aussehende des Elul ist) wieder zur Ekliptik über, um in den Nummern 24—31 (bezw. 9—16) das zweite Drittel der Stationen zu behandeln. Damit schliesst der Auszug; die Zeilen 39—53 enthalten philologische Glossen zu verschiedenen Planeten- und Fixsternnamen, worauf Zeile 54—59 (Schluss) noch eine astronomische auf den M o n d im Kislev [1]), Tebet und Shebat bezügliche Notiz folgt. Die Liste lautet nun, soweit sie die Ekliptik betrifft und ohne die für diese Untersuchung belanglosen Götternamen, also:

1. *kakkab* (= Stern) *ušši* „Stern der Grundlage" (s. meine Ausführungen im „Ausland")	η tauri, P l e j a d e n (*at-turaijâ*)
2. *k. lig-barra* „Schakal" [2])	α tauri, *al-Debarân*
3. *k. gam* (od. *zub*, cf. S^b 374 f.) erkl. durch „Stern der Waffe der Hände Merodachs"	β und ζ tauri, Hörner des Stiers (gl. Länge mit *al-gauzâ*) od. aber γ, ε, δ, ζ Orionis (vgl. unten S. 618, Anm. 4)
4. *k. maš-tabba galgalla* „die grossen Zwillinge"	α, β gem., Z w i l l i n g e (*al-dirâ*)
5. *k. maš-tabba turturra* „die kleinen Zwillinge"	γ, δ cancri, die beiden Esel (*an-natra*)
6. *kakkab šarri* „Regulus"	α leonis, R e g u l u s (*al-gabha*)
7. *k. higallai* (Fruchtbarkeitstern?)	β leonis, Denebola (*aṣ-ṣarfa*, incl. *az-zubra*)
8. *k. bal-ur-a* (oder *bal-lig-a*)	γ oder η virg., *al-'awwâ'u*
9. (24) *k. dar-lugalla*	α virg., Spica (*as-simâk*)
10. (25) *k. gullu-badda* (d. i. der Todte?)	ϰ virg., *al-ghafra* (urspr. Leichendecke?)
11. (26) *k. ṣiri* (Schlange)	α serpentis (S c h l a n g e, gleicher Länge mit *az-zubânay*)
12. (27) *k. 'akrabi* (Skorpion)	δ, β, π scorp. (S c o r p i o n, *al-iklîl*)
13. (28) *k. lig-badda*[3])	α scorp., Antares (S c o r p i o n, *al-kalb*)

1) Damit knüpft der Verfasser direct an den Schluss der Liste (Z. 38) an, da der letztaufgeführte Stern (Kopf des Ziegenfisches) urspr. ja gerade dem Monate Kislev entsprach.

2) Die beste Bestätigung dafür, dass dieser Schakalstern der Aldebaran ist, liegt darin, dass sein Antipode, der Antares, ebenfalls als Schakal (s. unten) aufgefasst wurde. Beide heissen bei den Indern *rohinî*. Dass *ligbarra* „Panther" sei, ist eine unglückliche Neuerung Jensen's, die schon dadurch endgültig widerlegt wird, dass *numma*, dem syn. von *lig-barra*, im semit. babylonisch *zibu* (זאב) entspricht.

3) Im Skorpion, wie ich im Ausland (Astr. der alten Chaldäer II) nachgewiesen! Die Bedeutung ist nach Delitzsch „wüthender Hund" (vielleicht nur neuere Aussprache für *lig-barra* „Schakal") und in der That hat der Thierkreis von Dendera unmittelbar neben dem Skorpion einen Schakal.

14. (29) *k. Anunît* (Istar) und *k. šinunutu*, Schwalbe[1])	λ und υ scorp. (*aš-šaula*).
15. (30) ***k. musir a-abba*** oder *k. Nun-ki*[2])	σ sagitt. (*an-naʿâjim* u. *al-balda*)
16. (31) *k. magur*[3]) (Ziege) oder *sugur* (Ziegenfisch)	α capric. (Z i e g e n f i s c h, *ad-dabiḥ*).

In der Reihenfolge der gesperrt gedruckten deutschen Namen der zweiten Columne, deren Identification mit den betr. babylonischen Namen der linken Columne absolut sicher steht, liegt der beste Beweis dafür, dass in der Liste in der That die Reihenfolge der Ekliptikalsterne beabsichtigt ist. Dass wir aber den grössten Theil des v i e r u n d z w a n z i g theiligen Thierkreises Diodors, der sich mit dem Grundstock der arabischen Mondstationen deckt, hier vor uns haben, geht aus den rechts beigesetzten Entsprechungen der letzteren (es fehlt nur vor Regulus *aṭ-ṭarf*, was vielleicht einem Auslassungsversehen des Redactors zur Schuld fällt) klar hervor.

So wäre hiermit der Nachweis vollendet, dass erstens die Mehrzahl der arabischen Sternnamen, und zwar alle, die schon in der altarabischen Poesie begegnen, gut arabisch (nicht etwa griechisch) sind,

dass aber trotzdem zweitens die altarabische Astronomie eine Tochter der chaldäischen (aber von altsemitischer Zeit her) ist,

dass drittens die Mehrzahl der arabischen Mondstationsnamen schon vor der Abbasidenzeit bezeugt ist,

dass viertens die Mondstationen der Araber zuletzt (d. h. auch noch vor der Abbasidenzeit) nur siebenundzwanzig statt achtundzwanzig waren, dass aber diese Zahl bei näherem Zusehen auf vierundzwanzig zu reduciren ist (ebenso bei den indischen und chinesischen Stationen), und dass diese ihre Vorbilder in den vierundzwanzig Stationen der Babylonier hat, die uns in zwei Recensionen, einer jüngeren aus der Arsacidenzeit und einer älteren, wahrscheinlich noch aus der altbabylonischen Periode stammenden, vorliegen.

Ein Mittelglied zwischen den indischen und babylonischen Mondstationen bilden die eranischen, über welche zuletzt A. Weber[4])

1) Auch „Tigris- und Euphratstern" genannt; es sind damit die beiden Arme der Milchstrasse am Schwanz des Skorpions, die gerade dort wieder in den Hauptarm münden, gemeint.

2) *a-abba* ist „Meer", *Nun-ki* „Urwasserstadt"; das Urwasser aber ist die Milchstrasse, wie ich im Ausland nachgewiesen. Sollte arab. *balda* (auch „Stadt") urspr. dem *Nun-ki*-Sterne entsprechen?

3) Vgl. bei den Indern *makara* (Delphin)!

4) Ueber alt-irânische Sternnamen, Sitzungsbericht der kgl. preuss. Akad. d. Wiss., 12. Jan. 1888, S. 3—14 (bezw. 5—16). Dazu sind an babylonischen Uebereinstimmungen zu notiren: S. 11 (bezw. 13) *Ereksha* wohl gleich Arkturus, vgl. bei den Arabern *as-simâk ar-râmiḥ* „der p f e i l s c h i e s s e n d e simâk" und das Verhältniss von Arkturus (Bärenführer) zu Arktus (Bär), was beides

gehandelt hat, von welchen ich aber in Obigem nicht gesprochen habe, da uns leider nur die meist dunkeln Namen derselben vorliegen. Wenn ich also dieses wichtige Verbindungsglied nicht näher berücksichtigen konnte, so hatte ich dafür in Obigem mehrmals Gelegenheit, Streifblicke auf die astronomischen Vorstellungen der alten Aegypter zu werfen, wobei sich herausstellte, dass auch hier (wie in China) deutlich die Wurzeln in babylonischer Erde liegen. Wie wichtig letzterer Umstand für die Beurtheilung der ganzen ägyptischen (und chinesischen) Kultur und ihre älteste Heimat ist, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Soweit wir zurückblicken können, ist es immer und immer wieder die Euphratebene, die sich uns als der Ausgangspunkt sämmtlicher Kulturelemente der Menschheit darstellt.

---

gewiss auf altbabylonischen Ursprung zurückgeht; ditto: *vanaṅt* „tödtend“ = *aḏ-ḏâbiḥ* „Schlächter“, wozu man noch das oben S. 606, Anm. 1 bemerkte vergleiche; S. 12 f. (bezw. 14 f.) *tistrya* (Sirius) als „rascher Pfeil“, bei den Babyloniern aber der Bogenstern, wozu man noch bei den Chinesen das 19. paranatellon zur Mondstation 22: *Tsing* (arab. 7: *aḏ-ḏirâ*), nämlich „Bogen und Pfeil“, wobei δ, ε, $\varkappa$ und η im grossen Hund und o und π des Schiffes Argo den Bogen, die von η bis zum Sirius gezogene Linie aber den Pfeil bedeuten, (vergleiche G. Schlegel, Uranogr. Chinoise, p. 434). Die Chinesen nennen den Sirius den „himmlischen Schakal“, lassen den Pfeil nur von der kürzeren Linie η, δ und o^2 des gr. Hundes gehn und auf den Schakal gezückt sein, wobei aber immer der Sirius in directer Beziehung zu Pfeil und Bogen bleibt. Ursprünglich war aber, wie wir weiter oben gesehen, der Schakal der Aldebaran, der ebenfalls in der weiter (durch den Orion hindurch) verlängerten Linie des nach den Chinesen bei η canis majoris beginnenden Pfeiles liegt; Sirius gehörte dann noch zum Bogen selbst, den Pfeil aber bildeten die Sterne ζ, δ, ε und γ Orionis, wozu man den Ausdruck „Waffe der Hände“ vergleiche

Nachschrift (vom März 1892): Wegen einiger kleinen mehr Nebensächliches betreffenden Verschiedenheiten sei bemerkt, dass obiger Aufsatz, so, wie er hier abgedruckt, im Juli 1891 geschrieben wurde, während der III. (Schluss-) Artikel meiner „Astr. der alten Chaldäer“ (Ausland, 1892, Nr. 4—7) erst im December 1891 niedergeschrieben wurde.

Iranica.

Von

R. v. Stackelberg.

1) سَگْزِی.

Moses von Chorene erwähnt an einer häufig citirten Stelle (Buch II, Cap. VIII, p. 79 der Venetianer Ausgabe von 1865) der persischen Sage über *Rustam*, welchen er *Rostom Sagčik* nennt (որպէս պարսիկք կան Ռոստոմայ Սագճկի . . . ասեն „wie die Perser von *Rostom Sagčik* . . . sagen"). Den Beinamen *Sagčik* vermisst Emin in seiner russischen Uebersetzung des Moses (Moskau 1858, p. 286, Anm. 168) bei Firdūsī. Ich glaube mit Unrecht, denn im *Šāhnāmah* ist uns ein Beiname سَگْزِی erhalten, mit welchem, soweit mir bekannt, *Rustam* ausschliesslich von Nichtiraniern bezeichnet wird; dieses *sagzī* geht aber direkt auf ein pehlevi **sagčik* = arm. սագճիկ zurück und bedeutet: aus *Sejestān* (np. *Sīstān*, ursp. *Sakastāna*) stammend, *Sake*, vgl. Spiegel, Av.-Uebers. I, p. 280; de Lagarde, Ges. Abh. p. 203: „Rustem ist ja ein *Sagzī* = Σάκης"; Marr, Зап. Вост. Отдѣл. Имп. Русск. Геогр. Общ. Bd. V (p. 6, Anm. 1 d. S. A.).

Die Form سَگْزِی kann ich bei Firdusı II, p. 979, Z. 2 v. u., ibid. p. 996, Z. 2 v. u., p. 999, Z. 5 v. o. nachweisen; der Dichter legt dem *Rustam*, als letzterer von شَنْگُل *Šangul*, einem Verbündeten des Afrāsiāb, مَرد سَگْزِی genannt wird, folgende unwillige Worte in den Mund (Fird. II, p. 992, Z. 5 v. u.).

مرا نام رستم کند زال زر   تو سگزی چرا خوانی ای بد گهر
نگه کن که سگزی کنون مرگ تست   کفن بی گمان جوشن و ترگ تست

„Mir hat *Sālzar* den Namen Rustam gegeben, warum rufst du Sagzī [1]), schlimmgearteter. Sieh zu, jetzt ist der Sagzī dein Tod, ein Todtenkleid ist ohne Zweifel dein Panzer und Helm"

2) Zur iranischen Schützensage.

Im 35. Bande dieser Zeitschrift p. 445—447 hat Professor Nöldeke über den awestischen Pfeilschützen *Erexša* gehandelt und in demselben den آرش des *Ṭabarī* erkannt [2]); nun findet sich bei Moses von Chorene (Gesch. Arm. l. II, c. 9, p. 82 d. Ven. Ausg.) eine legendare Erzählung, welche mir Züge aus der berührten Sage zu enthalten scheint und wie folgt lautet:

Արշակ որդի Վաղարշակայ թագաւորէ ՚ի վերայ Հայոց ամս երեքտասան. նախանձաւոր և հետևող Հայրենի առաքինութեանցն լեալ, բազում կարգս ուղղութեանց գործեալ, պատերազմեալ ընդ պոնտացիս, և նշանակ եթող յեզեր ծովուն մեծի. զնիզակն իւր զբոլորատեգ, որ էր արեամբ զեռնոց մխեալ, ձգեալ ՚ի հեռաւորուց՝ խորագոյնս նստոյց յերկանաքար արձանին, զոր կանգնեալ ՚ի ծովեզերն: Զայս արձան բազում ժամանակս պատուեցին պոնտացիք որպէս զառ ՚ի յաստուածոց գործ: Իսկ ՚ի գոռալն Արտաշիսի միւսանգամ ընդ պոնտացիս, ընկեցեալ ասեն զարձանն ի ծով:

1) Vielleicht hat die Bezeichnung *Sagzī* in späterer Zeit wegen ihres Anklingens an سَگ Hund Anstoss erregt, obwohl beide Wörter etymologisch nichts mit einander zu thun haben. Beim Ländernamen سگسار (Fird. I, p. 174 Z. 8 v. o.) hat die Volksetymologie auch eingesetzt (Vullers); vgl. weiter av. *Qyaona* = np. خيون diese Ztschr. 42, p. 99.

2) Vgl. weiter hierüber: Darmestéter, Étud. Ir. II, p. 220—221; Weber, über altiran. Sternnamen (Sitzungsber. der preuss. Akad. 1888, p. 13 d. S. A.). Neuerdings hat Spiegel (diese Ztschr. 45, p. 192, Anm. 3) den „Pfeil des Âriš" تیر آرشی auch bei Firdusi nachgewiesen (ed. Vull. p. 1528, 10).

„Aršak [1]), der Sohn des Vaλaršak, herrscht über die Armenier 13 Jahre. Da er ein eifersüchtiger Nacheiferer der väterlichen Tugend war, führte er viele Einrichtungen der Ordnung ein und hinterliess, gegen die Pontusbewohner kriegend, ein Zeichen am Ufer der grossen See. Seine scharfgespitzte [2]) Lanze, welche in Schlangenblut getaucht war, zu Fusse (stehend) schleudernd, warf er dieselbe tief in ein Denkmal aus hartem Gestein [3]), welches er am Meeresufer errichtet hatte. Dieses Denkmal verehrten lange Zeit die Pontusbewohner wie ein von den Göttern (herrührendes) Werk. Als aber ein anderes Mal Artašēs gegen die Pontusbewohner wütete, hätten die letzteren, sagt man, das Denkmal in die See geworfen."

Schon der Name *Aršak*, welcher der Pehlevīrepräsentant der oben genannten awestischen und persischen Formen sein kann, legt die Vermutung nahe, dass hier eine armenische Variante der altiranischen Sage über aw. *Erexša xšwiwi išu* = np. [4]) آرش شبطیر vorliegt. Einen Fingerzeig darüber, auf welchem Wege die Sage „vom besten Pfeilschützen der Arier" zu den Armeniern gelangt ist, gibt uns, meiner Meinung nach, folgende Vermutung A. v. Gutschmidts (diese Ztschr. Bd. 34, p. 743): „Dieser sagenberühmte Bogenschütz Arish oder Âsh der Parther ist in meinen Augen kein Andrer als der vergötterte Gründer des Partherreichs, welcher auf dem Omphalos thronend, mit dem Bogen in der Hand auf dem Revers der von den Arsaciden geprägten Drachmen erscheint." — Obwohl jetzt nach den Ausführungen Nöldekes ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen *Erexša* = *Āriš* und den Arsaciden [5]) nicht angenommen werden darf, kann Gutschmidt doch insoweit Recht gehabt haben, als die spätere Sage, auf der Identität oder Aehnlichkeit der Namen fussend, den Mythus vom Schuss des *Erexša* sei es nun auf den Stifter, sei es auf ein anderes Mitglied der parthischen Königsdynastie übertrug. Einmal zu einer Stammsage der Arsaciden geworden [6]), blieb die Mär vom

1) Regierte 127—114 (Langlois, Coll. II, p. 386).

2) So nach Langlois (a. a. O. p. 85) „dont la pointe était bien affilée."

3) Երկանաքար eigentlich „Mühlstein".

4) So nach Darmestéter a. a. O.

5) Die Arsaciden führten ihren Stammbaum auf den awestischen *Kavi Aršan* = np. کی آرش (vgl. Fird. ed. Vull. p. 536, Z. 1 v. u., p. 537, 9 v. o.) zurück: Spiegel, diese Ztschr 45, p. 196, Geldner, Drei Yasht p. 49, Anm. Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, dass دی آرش und آرش شبطیر trotz der gleichlautenden Namen etymologisch und sachlich mit einander nichts zu thun haben.

6) Es darf uns nicht Wunder nehmen, dass die Sage vom Schützen bei den Parthern, welche das Bogenschiessen stark pflegten, besonderen Anklang fand

Meisterschusse *Aršak*'s auch Eigenthum des armenischen Zweiges derselben, jedoch mit dem Unterschiede, dass der iranische Pfeilschütz in armenischem Gewande als Speerwerfer erscheint. Allerdings wäre ja auch die Annahme möglich, dass Moses von Chorene selbst die iranische Schützensage auf *Aršak* übertrug; doch erscheint mir dies weniger wahrscheinlich in Anbetracht dessen, dass der armenische Historiker — welcher in den persischen Mythen nicht unbewandert war — dann auch hier auf den iranischen Ursprung der Sage hingewiesen hätte, wäre ihm dieser bekannt gewesen.

Weiter seien hier noch zwei Fälle angeführt, welche von iranischen Pfeilschützen resp. Speerwerfern handeln.[1]) Gemeint ist zuerst die Sasan. Pehlewi-Inschrift von Hāǰiābād (An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. Haug, Bombay-London 1870, p. 46 ff.), welche den Pfeilschuss *Šāpūr* I. zum Gegenstande hat; die hier behandelte Episode erinnert in einigen Zügen an den oben besprochenen Speerwurf *Aršak*'s.[2])

Die zweite hierher gehörige Stelle findet sich bei *Sebēos* (ed. Patkanean c. II, p. 30, Z. 10 ff.): „Քանզի ի զանց արար յայնկոյս նիզակի քաջին Սպանդիատայ, զորմէ ասեն բարբարոսքն եթէ՝ „Հասեալ նա պատերազմաւ[3]) մինչև զայս վայր ցցեալ զնիզակ իւր ի գետնի.“

„Denn er[4]) drang vor bis jenseits der Lanze des tapfern Spandiat[5]),

---

1) Ich verdanke die beiden Nachweise einer brieflichen Mittheilung Prof. Hübschmann's.

2) Der Vollständigkeit wegen führe ich Haug's Uebersetzung der Inschrift (a. a. O. p. 64) an, soweit dieselbe hier in Betracht kommt: „As we shot this arrow, then we shot it in the presence of the satraps, the grandees, peers and noblemen; we put the foot in this cave; we threw the arrow outside that it should reach that target; the arrow (was) flying beyond that (target); whither that arrow had been thrown, there was no place (to hit), where if a target had been constructed, then it (the arrow) would have been manifest (?). Afterwards it was ordered by us: "an invisible target is constructed for the future (?); an invisible hand has written: "do not put the foot in this cave, and do not shoot an arrow at this target, after an invisible arrow has been thrown at this target"; such wrote this hand." — In Anknüpfung an das oben über die Arsaciden Gesagte erwähne ich, dass der Legende zufolge die Mutter *Šāpūr*'s I eine Arsacidin war. Nöldeke, Aufs. z. pers. Gesch. p. 92.

3) Variante: պատէրազմաւ.

4) Sc. *Vahram Merhevandak* (*Bahrām Čōbīn*) (vgl. Nöldeke, Aufs. z. pers. Gesch. p. 121 ff.).

5) Awest. *Spentōdāta*, pehl. *Spend-dād* (*Spendīād*?), vgl. Pahlavi Texts transl. West, part. II, p. 137 (im V. Bd. d. Sacr. Books of the East), np. اسفنديار. Auch Moses Kaḷankatouaçi (Gesch. d. Aḷouankh, ed. Emin

von dem die Barbaren sagen: „Er kam im Kampfe bis zu dieser Stelle, indem (nachdem) er seine Lanze in den Boden heftete (geheftet hatte).“

Haug (l. c. p. 65) äussert sich speciell über den Lanzenwurf *Sāpūr*'s folgendermassen: „On what occasion the king shot the arrow, and for what purpose, we cannot ascertain; it was probably some symbolical act, the arrow being supposed to be directed at some enemy who was to be pierced in a mystical way.“

3) Beiträge zur ossetischen Volksreligion.

a) In der ossetischen Sage über den Tod des Nart *Batraz* heisst es, dass Gott aus Trauer über das Ende dieses Helden drei Thränen vergossen habe: aus jeder dieser Thränen sei dann je eines von den drei Hauptheiligthümern der Osseten: *Rěkom*, *Taran)ělos* und *Mükalügabürdtä* entstanden (vgl. Miller, Osset. Stud. I, p. 26, Z. 11 v. o. ff., diese Ztschr. 41, p. 545). Nach Miller ist das Heiligthum *Mükalügabürdtä* eine frühere christliche Kirche, welche nach Ansicht der heutigen Osseten *Nikolaus dem Wunderthäter* geweiht war (Miller a. a. O. I, p. 120, Anm. 126; II, p. 255); der erste Theil des Namens (*Mükalü*) soll = *Nikolaus* sein, während die übrigen Silben aus dem Plural von osset. *k'äbür* Hügel, Kegel, Felswand gebildet sein sollen. Ich halte diese Erklärung — welche auch Hübschmann (diese Ztschr. 41, p. 545—546, Anm. 8) zweifelhaft erscheint — nicht für richtig, da der hl. *Nikolaus* im Ossetischen *Vatz-nikkola* heisst (Miller a. a. O. I, p. 120, 1, diese Ztschr. 41, p. 533) von dem auch der fünfte Monat (April-Mai) seinen Namen hat (*Nikkola*); auch kann im Ossetischen wohl *n* für *m* eintreten, kaum aber umgekehrt.[1]) Eher glaube ich, dass das Wort *Mükalügabürdtä* ein Dvandvacompositum aus den Namen der Erzengel *Michael* und *Gabriel* ist; diese Vermutung scheint ein Zug aus der suanetischen Sage über die Erschaffung der Welt zu bestätigen. Dort heisst es nämlich: „Nachdem Gott bereits Himmel und Erde geschaffen hatte, gab es noch keine Menschen, da liess Gott aus Sehnsucht eine Thräne aus dem rechten Auge fallen, und aus dieser Thräne erstand der Erzengel Michael;

Moskau 1860, l. II, 40, p. 191 ff.) berichtet von einem gewaltigen Riesen, welchem die Hunnen Rossopfer darbrachten und dem heilige Haine geweiht waren: կարդային զնա Թանգրի խան աստուած, զոր Պարսիկք Ասպանդեատ կոչեն, „indem sie ihn als den Gott *Tangri Chan* (tatar. = Himmelsfürst) bezeichneten, welchen die Perser *Aspandĕat* nennen.“ Vgl. hierzu die russ. Uebersetzung Patkanow's p. 193.

1) Die Gleichung *Mükalü* = *Nikolaus* beruht wohl auf dem Umstande dass in der russischen Volkssprache neben der conventionellen Form *Nikolai* die (vulgäre) Variante *Mikolai*, *Mikula* im Gebrauch ist.

darauf entströmte dem linken Auge Gottes eine Thräne — und es ward daraus der Erzengel Gabriel" (vgl. Сборникъ матеріяловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа X, p. 247, ibid. Einl. p. LXXV). — Die Erscheinung, dass die Namen von ursprünglichen christlichen Heiligen im Ossetischen häufig im Plural gebraucht werden (vgl. unser *Mükalü-gabür-dtä* „die Michael-Gabriel's"), ist von mir diese Ztschr. 42, p. 417 besprochen worden.

b) *Dek'anoz* heisst bei den Osseten ein heidnischer Priester oder Aufseher einer Betstätte (*dzyar*, daher auch *dzuarüläg* „Dzuarmann" genannt). Das Wort *Dek'anoz* stammt aus dem Grusischen, wo *dek'anozi premier prêtre* bedeutet (Tschoubinof p. 186) und findet sich in der ossetisch geschriebenen Geschichte des Alten Testaments von Bischof Josef (p. 85, Z. 3 v. o., p. 95, Z. 7 v. o.); doch ist das grusische Wort noch anderen kaukasischen Völkern bekannt, so den Chewsuren (vgl. Radde, die Chews'uren, Kassel 1878, p. 99 ff.)[1]) und den Suaneten, über deren *Dek'anoz*'e der russische General Bartholomaei (Поѣздка въ Вольную Сванетію, in den Зап. Кавк. Отд. Имп. Русск. Геогр. Общ. III, Tiflis 1855, p. 162) berichtet. Wir setzen den Bericht her, da die damaligen religiösen Verhältnisse der Suaneten den entsprechenden ossetischen in mancher Beziehung ähneln: „Die *Dek'anoz*'e, d. h. Nachkommen früherer geweihter Priester unterscheiden sich weder durch ihre Kleidung noch durch ihren Lebenszuschnitt von ihren Landsleuten. Sie führen, der Tradition folgend, einige äusserst entstellte religiöse Bräuche aus, wobei sie durch einander gemischte, sinnlose Gebete murmeln; des Lesens und Schreibens sind sie unkundig, lieben den Branntwein und geniessen trotz ihrer Würde keine besondere Achtung. Das Volk begreift ihre Nichtigkeit und nennt sie spottweise Chutsesi; ja sie selbst (sc. die *Dek'anoz*'e) sind sich ihrer zwar ererbten, aber doch unberechtigten Stellung bewusst."

c) Nach ossetischer Vorstellung gelangt die Seele des Todten, nachdem sie die Scheidungsbrücke[2]) überschritten und an einem

1) Merkwürdiger Weise finden sich unter der heidnischen Geistlichkeit der Chewsuren neben den (ursprünglich christlichen) *Dekanoz*'en und *Chuzess*'en (letzteres aus grus. *Chutsesi vieillard, ancient, prêtre* Tschoubinof p. 684) auch *Dasturen* (aus np. دستور); letztere fungiren nach Radde als Bierbrauer des heidnischen Altars.

2) Es liegt nahe, hierbei an die Ĉinvatbrücke der Parsen zu denken, zumal sich in der ossetischen Volksreligion auch sonst noch Spuren von parsischem Einflusse finden (vgl. diese Ztschr. 42, p. 419; 43, p. 671—672). — Doch kann die ossetische Anschauung auch tatarischer Quelle entstammen; vgl die kirgisische (muhammed.) Sage über den Untergang der Welt, wo von der Brücke *Sirat* (arab. pers. پل صراط Vullers, Justi *Bundehesh* p. 121)

jenseits der letzteren gelegenen „paradiesischen Hügel" [1]) vorbeigekommen ist, an den Milchsee (osset. *äxsiri tsad* vgl. diese Ztschr. 41, p. 575); aus diesem Milchsee entsteigen Knaben, von welchen einer, dessen Locken goldig sind, dem Todten die Thür des Paradieses öffnet. Die Texte lassen sich über das Verhältniss, in welchem der Milchsee zum ossetischen Paradiese steht, nicht näher aus; vielleicht haben wir uns darunter eine Art Jungbrunnen zu denken. Der Vorstellung von der heilenden Kraft eines Milchsee's begegnen wir auch in den Sagen der sibirischen Tataren; vgl. Radloff, Proben der Volkslitteratur d. türk. Stämme Süd-Sibiriens IV, p. 468 (St. Petersburg 1872): „Nach Sonnenaufgang zu ist der Milchsee. [2]) Wer in dem sich badet, den schneidet kein Beil." [3])

---

die Rede ist, welche breit wie ein Pferdehaar ist, deren Länge aber dreitausend Jahre beträgt und über welche die Gottlosen nicht hinüberkommen werden (Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens III, Petersburg 1870, p. 821); ebenso bei den kaukasischen Tataren (pul-i-serat, vgl. Dubrowin, Geschichte des Krieges und der Herrschaft der Russen im Kaukasus I, 2. Buch, p. 347; russisch).

1) Vgl. den *Čikāt-i-dāitīk* „*la montagne du jugement*" bei den Parsen (*Artâ-Virâf-Nâmak* ou livre d'*Ardâ Virâf* traduction par Mr. A. Barthelémy, Paris 1887, p. 150; Justi, *Bundehesh* p. 13, 119).

2) Einen Milchsee in der Mongolei (Սուտ-գօլն = tatar. سوت کول, armen. կաթին-ծովն) erwähnt Kirakos v. Gandzak in seiner Gesch. Armeniens c. 58 p. 214 d. Ven. Ausg. v. 1865. Vgl. hier Patkanow, Исторія Монголовъ по армянскимъ источникамъ II, p. 83 und 130, 16. (Petersburg 1874.)

3) Ich benutze die Gelegenheit, um auf eine weitere Analogie zwischen Osseten und sibirischen Tataren in Bezug auf die Legende über das Schicksal der Seele nach dem Tode hinzuweisen, worauf mich Prof. Hübschmann aufmerksam gemacht hat. — In der ossetischen Sage wird unter den Höllenstrafen auch die Pein eines Ehepaars erzählt, welches auf Erden in Unfrieden gelebt hat und daher in der Hölle folgende Strafe leidet: „eine Ochsenhaut liegt auf ihnen, eine Ochsenhaut unter ihnen, sie schlafen Rücken an Rücken, aber die Haut reicht nicht über sie, und sie ziehen sie hin und her einander weg." Als Gegenstück hierzu erscheint dann ein glückliches Ehepaar, welches daliegt, „ein Hasenfell unter ihnen, ein Hasenfell auf ihnen, sie schlafen eng umschlungen und das Fell reicht vollkommen über sie;" vgl. diese Ztschr. 41, p. 574. Die tatarische Version — auf deren Aehnlichkeit mit der ossetischen Schiefner in der russischen Ausgabe seiner ossetischen Texte p. 28, Anm. hinweist — ist nach Castrén, Nord. Reisen und Forschungen IV, Vorlesungen über die altai. Völkersch. (Tatar. Heldensagen) p. 244, folgende: „In einem achten Raume liegen Männer mit ihren Frauen unter grossen Decken, die aus neun Schaaffellen zusammengenäht sind. Jeder hat seine besondere Decke, aber so gross sie auch ist, bedeckt sie doch nur die eine Ehehälfte, wesshalb, wenn eine von beiden die Decke über sich zieht, die andere stets nackt bleibt. In einem neunten Gemach liegen auch Männer mit ihren Frauen. Ihre Decken bestehen nur aus einem einzigen Schaaffell; so klein dieselben auch sind, so könnte doch noch ein dritter unter derselben Decke liegen." — Auch die tatarische Version gibt Uneinigkeit (resp. Harmonie) im häuslichen Leben als Grund dieser Strafe

d) Der Regenbogen heisst bei den Digoren der *Bogen des Soslan* (*Soslani ändurä*, vgl. Miller, osset. Stud. II, p. 285). Ueber den Nart *Soslan* vgl. diese Ztschr. 41, p. 530. Hierzu sind die persischen Bezeichnungen des Regenbogens zu vergleichen: کمان سام . کمان رستم , کمان بهمن (Lagarde, Ges. Abhdl. p. 58, Anm. 1). Im ironischen Dialect kann ich nur die Form arwüärdün (Himmelsbogen, Bischof Josef, Gesch. d. Alten Testaments, p. 15, Z. 1 v. u.) belegen.

4) Zusätze und Berichtigungen.

In Band 44, p. 151 dieser Zeitschrift berührt Wilhelm die Verbreitung iranischer Religion nach Norden hin unter nichtiranischen Völkern, wobei er auf mongol. *Churmuzda* (*Churmustu*) aufmerksam macht; aus mongol. *Churmustu* leitet Schiefner (in der Vorrede zu Radloff, Proben etc. I, p. X) tatar. *Kurbystan*, sojon. *Kurbustu* her, ebenso wie die Bezeichnung des Teufels (*Kürmös*) bei diesen Stämmen; doch vergleicht Schiefner noch andere Gestalten aus der iranischen Mythologie mit sibirisch-tatarischen göttlichen Wesen: so stellt er den iran. *Jima* zum altaiischen Todesgott *Schal-Jime* („mit dem aus dem tibetischen *rjal-po* corrumpirten *Schal*"; vgl. hierzu die Sagen der Altaier über Erschaffung und Untergang der Welt bei Radloff a. a. O. I, p. 183 ff.); weiter vergleicht Schiefner (Radloff a. a. O. II, p. 11 der Vorrede) zu tatar. *Aina* „Gegensatz und Widersacher *Kudai*'s"[1]) av. *aênaṅh* (?, vgl. Justi, Hdb. p. 6), sowie zu tatar. *Kär Palyk*, „d. h. der Fisch *Kär*", av. *kara* (pehl. *kar māhī* دمسوی Justi, Hdb. p. 79, Bundehesh p. 203, Spiegel, Parsigr. p. 18, 172, Mainyo-i-Khard ed. West p. 56 (c. 62, 9, 30), Glossary p. 124).

Im dritten Theile seiner „Ossetischen Studien (Moskau 1887; russisch, p. 118 ff.) handelt W. Miller über die Frage nach der Nationalität der Skythen, wobei er die Meinung ausspricht, dass unter den verschiedenen Stämmen, welche unter diesem Namen begriffen wurden, sich wahrscheinlich auch iranische Elemente befanden. Zum Schluss sagt er (p. 136): „Das Tragen eines edeln arischen Namens, wie z. B. Ἀριαπείθης, erlaubt uns noch nicht einen

(resp. Belohnung) an. Aehnliches auch bei den Čuwašen (vgl. Rittich, das Kazansche Gouvernement II, p. 85, Z. 4 v. u. ff.; russisch).

1) Pers. خدای *xudāi*; vgl. Heldensagen der Minussinschen Tataren, rhytmisch bearbeitet von Anton Schiefner (Petersburg 1859) p. 410:

> In der Zeit, als Erd und Himmel
> Von *Kudai* erschaffen wurden,
> Ward geschaffen diese Lärche.

Da in den Sagen der Tataren gewöhnlich von sieben oder neun *Kudai*'s die Rede ist, so glaubt Schiefner die Erwähnung eines einzigen *Kudai* christlichem Einfluss zuschreiben zu müssen (ibid. Einl. p. XVII).

Iranier in irgend einem skythischen Nomadenhäuptling zu sehn, dessen Unterthanen das Blut ihrer Feinde trinken“ . . . . .; „andererseits aber“, fährt Miller fort, „können solche Züge von Wildheit auch nicht als Beweise der uralo-altaiischen Abkunft (sc. gewisser skythischer Stämme) dienen.“ Gewiss nicht — denn selbst die Sitte des Bluttrinkens ist den Iraniern geläufig gewesen, wie aus dem directen Zeugnisse des Firdūsī hervorgeht; denn im *Šāhnāmah* III, p. 1245, Z. 10 v. o. wird erzählt, wie der *Pahlawān Gōdarz* گودرز, nachdem er den Turānier *Pīrān* پیران erlegt, dessen Blut getrunken und sich das Gesicht damit beschmiert habe:

فرو برد چنگال و خون بر گرفت   بخورد و بیالود روی ای شگفت

„Er senkte den Arm und schöpfte das Blut, trank und beschmierte das Antlitz, o Wunder“ (vgl. ibid. p. 1238, Z. 8 v. o.).

Die ossetische Anschauung, dass die Welt auf den Hörnern eines Stiers ruhe, habe ich Ztschr. 42, p. 420 berührt und dazu np. گوماهی verglichen. Der *gāvmāhī* wird schon im Bundehesh (ed. Justi p. 26 [1]) und 217 s. گو) erwähnt, ferner im *Mantiq-al-Ṭair* von Farid-al Dîn-ʻAṭṭâr (Bombay 1280/1863 p. 6).

چون زمین بر پشت گاو استد راست
گاو بر ماهی و ماهی بر هواست

„*Quand la terre a été solidement dressée sur le dos du boeuf, celui ci a reposé sur le poisson, et le poisson sur l'air*“ (vgl. Pend Naméh ou le livre des Conseils de Férid-Eddin-Attar, traduit et publié par Silvestre de Sacy. Paris 1819. Vorrede p. XXXV ff). Ebendieselbe Anschauung findet sich auch bei den Kurden [2]) (vgl. kurd. گمسی Justi-Jaba, Dict. p 356) und auch unter dem russischen Volke ist noch heutzutage der Glaube verbreitet, die Erde ruhe auf drei Fischen (Wallfischen; russ. на трёхъ рыбахъ, трёхъ китахъ). Weiter begegnen wir unter den Darguastämmen im südlichen Kaukasus der Anschauung, dass die Erde auf den Hörnern eines Stieres ruhe und dass die Erdbeben die Folgen von dessen Bewegungen seien (v. Erckert, der Kaukasus und seine Völker p. 207).

1) Vgl. *Pahlavi Texts* transl. West I, p. 71 (Sacr. Books of the East, Vol. V): Regarding the ox-fish, they say, that it exists in all seas; when it utters a cry all fish become pregnant, and all noxious water-creatures cast their young.

2) Vgl. Lerch, Forschungen, I, p. XVII: „Eines Tages fragte ich die Kurden, welche natürlich keinen Begriff von der Kugelgestalt der Erde haben: woven wird Alles auf der Erde getragen? „Uns trägt die *gāmasi*“ sagte einer.“

Specimen der Dinālāpanikāçukasaptati.

Von

Dr. Richard Schmidt.

In meiner Doctorarbeit habe ich gelegentlich einer vorläufigen Zusammenstellung der Bücher und Handschriften, die den Titel Çukasaptati tragen, auf den Umstand hingewiesen, dass die Idee, einen klugen Papagei Sätze und Lehren der Lebensweisheit vortragen zu lassen, bei den Völkern des Orients sehr beliebt war. Wenn der Papagei anfänglich (?) der Mentor einer koketten Frau war, so blieb es nicht dabei: er ward auch bald als Lehrer und Berather in Fällen gebraucht, die wesentlich andere waren als der aus der Çukasaptati *κατ᾽ ἐξοχήν* bekannte. Ich habe in der Einleitung zu meiner Dissertation einige solcher Nachahmungen zusammengestellt und will heute auch eine Textprobe vorlegen, um die Fachgenossen auch mit diesem Buche bekannt zu machen.

Der Inhalt ist kurz der: Ein König wird auf die Frau eines seiner Diener aufmerksam, schafft diesen mit einem schwierigen Auftrage auf siebzig Tage aus seiner Nähe und sucht nun dessen Frau zu gewinnen. Der Papagei verhindert dies durch moralisirende Erzählungen.

Der Abdruck des Werkes — verschiedene tausend çloka — lohnt durchaus nicht. Wir haben es hier mit einem höchst unschmackhaften und sehr salbungsvollen Sammelsurium in platten Versen zu thun, welches uns de omnibus rebus et quibusdam aliis belehren soll. Bei der Lektüre dieses Machwerkes weiss man in der That nicht, was man mehr bewundern soll: die Ausdauer des Verfassers, solchen Unsinn zu schreiben; die Zungenfertigkeit des Papageien, ihn vorzutragen, oder die Geduld des Königs, ihn anzuhören.

Wie bunt der Inhalt des Werkes sei, kann man aus dem Verzeichnisse sehen, welches einer canaresischen Fassung des ersteren (Verf., Vier Erzählungen aus der Çukasaptati, p. 8, no. 21) vorgedruckt ist. Ich lasse es hier folgen.[1]

1) Während meines Aufenthaltes in London collationirt. Ich gebe das Original mit allen Druckfehlern.

1. Dēvatāprārthanī, Sanyāsikathĕ.
2. Strīsāhasa.
3. Çrīçailamahātmya.
4. Rajakēyagādhĕ.
5. Vipragādhĕ.
6. Vētṛputrarasaṃvāda.
7. Çūdramahātmya.
8. Caṃdrapuṣkaraṇiyamahimĕ.
9. Brāhmaṇakumāranakathĕ.
10. Brahmarākṣasasaṃvāda.
11. Pativratāmṛtyusaṃvāda.
12. Varuṇasaṃvāda.
13. Drākkṣārāmakṣētramāhātmya.
14. Suṃdōpasuṃdaravṛttāṃta.
15. Jātistrīgaḷakathĕ.
16. Çakuṃtalōpākhyāna.
17. Ahalyāvṛttāṃta.
18. Anusūyāmahātmya.
19. Aṃbarīṣōpākhyāna.
20. Putranigĕdharmabōdhanĕ.
21. Jābālisaṃvāda.
22. Lōpāmudrĕyakathāprāraṃbha.
23. Havliyādapativratĕyavṛttāṃta.
24. Caṃdranakathĕ.
25. Kṛtaghnakālajaṃgharakathĕ.
26. Rāmāyaṇakathĕ.
27. Kusumācaladamāhātmya.
28. Dharmapālanakathĕ.
29. Çiṣyōpadēça.
30. Rāvaṇanakathĕ.
31. Caṃbhakāsuranavṛttāṃta.
32. Naṃdiniyembavēçyĕyakathĕ.
33. Yamalōkavarnanĕ.
34. Bṛṃdāvanatulanēmāhātmya.
35. Kārtikamāsamāhātmya.
36. Vaiçākhamāsamāhātmya.
37. Gayākṣētramāhātmya.
38. Gaṃgāmāhātmya.
39. Māghasnānamāhātmya.
40. Cidaṃbaramāhātmyaprāraṃbha.
41. Sāmudrikālakṣaṇagaḷu.
42. Çvētōpākhyānaprāraṃbha.
43. Vikādaçīmāhātmya.
44. Rajasvalāprakaraṇa.
45. Çrāddhaprakaraṇa.
46. Dravyaçuddhiprakaraṇa.
47. Açaucaprakaraṇa.
48. Varṇāçramācāraprakaraṇa.
49. Grahasthāçramadharmagaḷu.
50. Purāṇaçravaṇamāhātmya.
51. Vaṃdhyāsnānavidhi.
52. Dhanārjanavivaraṇa.
53. Putragōpālavratavidhāna.
54. Vaṃdhyātvanivāraṇavratagaḷu.
55. Lutpātasūcanagaḷu.
56. Dānadharmagaḷapraçaṃsĕ.
57. Dāyabhāgalakṣaṇa, Vyavahāranirṇaya.
58. Prāyaçcittavidhāna.
59. Yōgagaḷasaṃkhyĕ, Bauṣadhagaḷu.
60. Yugadharmapraçaṃsĕ.
61. Jābālijjñānōpadēçadakathĕ.
62. Vāruṇījjñānōpadēça.
63. Bhṛguvinatapassu.
64. „
65. Varuṇanimdajjñānōpadēça.
66. Sanyāsavidhi.
67. Yatidharma.
68. Vyāsapūjāvidhāna.
69. Yōgasādhana.
70. Graṃthaphalastuti.

Das handschriftliche Material, welches meiner Arbeit zu Grunde liegt, ist das folgende.

K Grantha MS., vollständig und correct. Ich verdanke diese Handschrift der Liebenswürdigkeit von E. Hultzsch und der Uneigennützigkeit von T. S. Kuppusvami Sastri, Koimbatur, der sich selbstlos der grossen Mühe unterzog, das MS. für mich abzuschreiben. Auch öffentlich meinen herzlichsten Dank!

L Das l. c. p. 7, no. 13 beschriebene, lückenhafte MS. von Prof. Lanman. Es stimmt meist mit K überein.

B fast vollständiges MS. aus der Bühler'schen Sammlung (l. c. p. 7, Anm.).

Was die Gestaltung des Textes betrifft, so habe ich, dem Charakter des Werkes entsprechend, welches ja unzweifelhaft jung ist, fehlerhafte Formen unverändert beibehalten, z. B. çrēyōpapattayē Einl. 85, ⁰jita = ⁰jit I, 19; uktē = uktavati I, 79.

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

सुधर्मायां पुरा राजा महेन्द्रो देवतागणैः ।
सहितस्तु तदापृच्छन्नारदं देवसंनिधौ ॥ १ ॥
परतत्त्वार्थविल्लोके परेषां हितबोधकः ।
कः पुमानस्ति चेन्मह्यं यथावद्वक्तुमर्हसि ॥ २ ॥
इतीन्द्रवचनं श्रुत्वा नारदस्तमथाब्रवीत् ।
शुक एवोभयं वेद नान्यो वेत्ति शचीपते ॥ ३ ॥
तद्वचस्तत्सभामध्ये वह्निः श्रुत्वा तदाब्रवीत् ।
स्वयं वेत्ति शुको योगी न परेषां प्रबोधकः ॥ ४ ॥
इत्यग्निवचनं श्रुत्वा नारदः पुनरब्रवीत् ।
स्वयं तत्त्वार्थविल्लोके परस्मै बोधितुं क्षमः ॥ ५ ॥
शुक एव मतो मह्यं किं प्रलापैरुदीरितैः ।
परीक्षको यदि भवेत्तदा सत्यं भवेद्वचः ॥ ६ ॥

K beginnt mit । शुभमस्तु । श्रीगुरुभ्यो नमः ॥ B अथ शुकसप्ततिकथाप्रारम्भः । श्रीगणपतिर्जयति । श्रीगणेशाय नमः । श्रीविद्पुरुषाय नमः । श्रीदत्तात्तयाय नमः । श्रीमल्लिकार्जुनाय नमः ॥ 1a K एकदा तु सुधर्मायां देवेन्द्रो । B राजन् । 1c LB इमं प्रश्नं तदापृ° । 2a L पुर° । B परं° । 2b LB तथा तत्प्रतिबोधकः । 2c LB अस्ति चेत्परमं गुह्यं । 3ab om. LB; statt dessen nur नारदः ॥ 3c LB वेत्ति । 3d L नान्धं । B नान्यं । LB वेद्मि । Hinter शचीपते haben LB स्वयं तत्त्वार्थविद्वक्ता परस्मै बोधितुं [L परस्मौ बोधितं] क्षमः । तद्वचस्त° । [L तथाब्रवीत्] । स्वयं वेत्ति विरागी [L वियोगी] च न वक्ता परबोधकः ॥ सर्ववित्तत्त्वविल्लोके न परेषां विचक्षणः । om. इत्यग्निवचनं — भवेद्वचः ।

इत्यादि वादः सुमहानुभयोरभवत्तदा ।
समुत्तस्थुस्ततो देवा इन्द्राद्यास्तत्सभातलात् ॥ ७ ॥
वह्निः परीक्षणे बुद्धिं चक्रे शुकमुनेस्तदा ।
तत्क्षणाद्भूतले राजा कृतभुक्संबभूव ह ॥ ८ ॥
शचीयुतस्तु तत्साक्ष्ये राज्ञो भृत्यस्तमागतः ।
कालज्ञो नारदो ऽप्यस्य प्रणिधित्वमुपागतः ॥ ९ ॥
तच्चित्तं नारदः सो ऽपि शुकायाविदयद्द्रुतम् ।
शुकः शुकस्तदा भूत्वा तदा पादजमन्दिरे ॥ १० ॥
राज्ञस्तत्त्वावबोधार्थं स्वर्णपञ्जरमाविशत् ।
शृणुध्वं हि कथामेतां विचित्रां पापनाशिनीम् ॥ ११ ॥
पुरातनीं पुराणोक्तां शुकोक्तां वह्निभूभुजे ।
अस्ति भूमण्डले राजा सर्वशास्त्रार्थतत्त्ववित् ॥ १२ ॥
सर्वज्ञः कुशलो दक्षो नीतिशास्त्रार्थपारगः ।
सदा सज्जनसेवी च यायजूको महामतिः ॥ १३ ॥
विष्णुप्रियकथासेवी विष्णुध्यानपरायणः ।
शास्त्रास्त्रकुशली धन्वी राजधर्मपरायणः ॥ १४ ॥
दुष्टनिग्रहकृन्नित्यं शिष्टपालनकृत्तथा ।
परस्त्रीषु परस्वेषु अन्धवत्पङ्गुवत्स्थितः ॥ १५ ॥

LB haben statt 7a—11a folgende Verse: संवादस्तु महानासीदुभयोर्देवसन्निधौ [L संवादं सुमहाना°] । तिरोहिते देवगणे सेंद्रे विस्मयमागते । वह्निर्भूमंडले राजा जातः क्षत्रकुलोत्तमे [L °कुलोचमे] । नारदः सर्वमाचष्टे शुकायामिततेजसे [L °चेतसे] । तत्प्रबोधार्थमाजज्ञे शुकः पादजमंदिरे । शुको भूत्वा परीक्षार्थं स्वर्ण° । 11c LB शृणु राजन् । 11d LB पवित्रां statt विचित्रां । L °नाशतीं । 12b K °भूभुज । L °भूभुजो । 12d—13a om. K. 13b B नीती° । 13c L विद्वज्जनासेवी । B विद्वज्जनासेनी । 14a–d om. K. 14c B °संकुलो । 15b K °कृत्परः । 15c L परत्वेषु । 15d B पंगुवयीदृढः । L पंगुवज्जडः ।

प्रातःस्नायी नित्यहोमी भक्तः शिवमुकुन्दयोः ।
परमण्डलभेत्ता च परमर्मप्रभेदकः ॥ १६ ॥
षड्गुणानां प्रयोक्ता च शक्तित्रयविशारदः ।
सिद्धीनामुदयानां च त्रयाणां तत्त्वचिन्तकः ॥ १७ ॥
उपायानां चतुर्णां च व्यूहानां तत्त्ववित्तमः ।
स पालयामास महीं पूर्णसागरसंनिभः ॥ १८ ॥
प्रालेयाद्रिसमो धैर्ये धर्मे धर्मसमो नृपः ।
एकपत्नीव्रतो नित्यं सर्वदा सत्यसंगरः ॥ १९ ॥
एवं पालयतः पृथ्वीं तस्यासीद्भृत्यपुंगवः ।
देवदासाभिधो नित्यं देवब्राह्मणभक्तिमान् ॥ २० ॥
स्वामिकार्यपरो नित्यं सभार्यः खड्गमुद्वहन् ।
प्रत्यहं राजसंमानी युद्धे चाप्यनिवर्तितः ॥ २१ ॥
भृत्यधर्मरतो नित्यं राजसेवापरायणः ।
नित्यं राज्ञाप्यनुज्ञातो भुङ्क्ते ऽन्नं देवतर्पितः ॥ २२ ॥
उच्चस्थे राज्ञि नम्रः संस्तस्मिन्नीचे ऽतिदूरगः ।
भ्रूसंज्ञया च तत्कर्म कुर्वन्वै प्रत्यहं स्थितः ॥ २३ ॥
अर्धरात्रौ गृहं गच्छेत्तेन गच्छेत्यनुज्ञया ।
शुकस्तिष्ठति तद्गेहे तेन भृत्येन पोषितः ॥ २४ ॥

16a K चाग्निहोत्री । 16d LB °प्रभेदनः । 17a L षड्गुणे च । B षड्गुणेषु प्रमोक्ता । 17b LB तत्सिद्धिमनुपालयन् । 17c—18d om. LB. 19a—d om. K. 19b B धर्मसुतो । L नृप । 19c B एकपनीवृतो । 20a K अग्नेः statt एवं । 20c—d om. LB. 21a LB °हितासक्तः । 21b K शूरसन्मतः । 21c—23b om. K. 21d L चा अनिवर्त्तितः । 22b L राज्ञः । 22d B देवतार्पितः । L देवतार्पितम् । 23a L उच्चस्ते राज्ञि मनसा । B नम्र सन् । 23c LB तथा कर्म । 23d B कुर्वन्नेवान्वहं । LB शुचिः । 24a—b om. K. 24a L गत्वा तेन । Für 24c—25c hat K अतीतानागतज्ञानी शुकोप्यस्य गृहे वसन् । अशितत्पोषकं स्वस्य° । 24c B तद्गृहे ।

अतीतानागते सम्यग्वेत्ति ज्ञानप्रभावतः ।
स्वामिनं प्रत्यहं शिक्षन् गुरुः शिष्यं यथा द्विजः ॥ २५ ॥
प्रत्यहं प्रातरुत्थाय पञ्जरस्थं शुकं स तु ।
उपगम्य स्वकर्तव्यं विज्ञापयति हृष्टवत् ॥ २६ ॥
करिष्ये राजकार्याणि कुर्यात्तद्वचनं सदा ॥ २७ ॥
राजानं राजपत्नीं च गामश्वत्थं गुरुं घृणिम् ।
नमस्कृत्य सुखी भूयात्परिव्राजं जनार्दनम् ॥ २८ ॥
चन्दनं रोचनं हेम मृदङ्गं दर्पणं मणिम् ।
गुरुमग्निं च सूर्यं च प्रातः पश्येत्प्रयत्नतः ॥ २९ ॥
इति विज्ञाप्य तस्याशु राजद्वारमुपागतः ।
राजानं प्रणिपत्याथ तद्वाक्यमनुपालयन् ॥ ३० ॥
तेन यद्यत्समादिष्टं कुर्यात्तत्तत्समाहितः ।
एवं वै वर्तमानस्य वत्सरा द्वादशाययुः ॥ ३१ ॥
राजासौ चारपुरुषैर्वेत्ति जानपदोचितम् ।
प्रतिसद्म स्वराष्ट्रस्य दूताः सम्यङ् न्यवेदयन् ।
तैर्वेत्ति सकलं कर्म सदसच्च विचारतः ॥ ३२ ॥

25a B अतीतानागतान्सम्य° । 25cd L नित्यं सिक्षं श्निष्यं गुरुर्यथा । 25d KB शिक्षं । 26b L शुकं वदन् । B शुकं सुखा । 26cd om. LB. 27ab om. K. K hat statt 28a–d शुकोक्तशिक्षया नित्यं राजाज्ञामनुवर्तयन् । निशीथावधि राजानं सेवमानो दिने दिने ॥ 28b L घृणीं । B भृणिं । 28c B नत्वाक्तती । 28d L परव्राजं । B परिव्रज । 29b LB मणीन् । 29c L तथा सूर्यं । B अग्निं पतिंव्रतां विप्रं । 29d K पश्यन्पतिव्रतां । B पश्येत्प्र° । Statt 30a 31b hat K तेन भृत्येन संयुक्तः पालयामास मेदिनीं । धर्मेण राजा परया मुदा युक्तोभवत्तदा ॥ 31d L द्वारशा° । 32a B चारपुरुषे । 32b L वेत्य जान° । B वर्ति ज्ञान° । 32c K °सद्मा । B चरात्तस्य । 32d LB दूता । B सम्यक् । L नियोजयत् । B नियोजयेत् । 32f B सदसच्चा ।

अनाचारयुतं मर्त्यं दण्डयेद्धर्ममार्गतः ।
सदाचाररतं मर्त्यं पालयेद्वक्रमानतः ॥ ३३ ॥
ब्राह्मणं क्षत्रियं वैश्यं शूद्रं पञ्चममेव वा ।
नारीं वा विधवां वापि वर्तध्वं स्वस्वमार्गतः ॥ ३४ ॥
यो वा को वा नरो लोके वर्तते धर्ममुत्सृजन् ।
मया स दण्ड्यः पापीयान्पुत्रो वा बन्धुरेव वा ॥ ३५ ॥
एवं पालयतस्तस्य प्रणिधिः स्वपुरे तदा ।
रहः प्राञ्जलिरभ्येत्य राजानं प्राह सर्ववित् ॥ ३६ ॥
राजन् शृणु यथावृत्तं स्वदेशे यन्मयोदितम् ।
पूर्वयामं समाश्रित्य विनिद्रः पर्यटाम्यहम् ॥ ३७ ॥
तावत्सम्यग्विचार्यैव यावत्सूर्योदयो भवेत् ।
एकाकी गूढरूपेण मौनव्रतपरायणः ॥ ३८ ॥
गृहे गृहे ऽवलोक्याशु प्रत्यहं वर्तयाम्यहम् ।
क्वचिद्दृष्टा मया नारी देवदासस्य या प्रिया ॥ ३९ ॥
सौन्दर्ये कमलाकारा भवानीसदृशा गुणैः ।
शास्त्रे सरस्वतीतुल्या पतिपादार्पितेक्षणा ॥ ४० ॥
सुकेशी स्निग्धदशना सुस्तनी सुमुखी सती ॥
मध्ये क्षामा बृहच्छ्रोणी निम्ननाभिः सुभाषिणी ॥ ४१ ॥
सुनासा सुकपोला च बिम्बोष्ठी सज्जनप्रिया ।
दीर्घाक्षी श्यामकेशी च सुकण्ठी यौवनस्थिता ॥ ४२ ॥

33c K °परं । 33d L पालयेद्वंधुमा° । 34b L वाप्यंतिमं तथा । B वा पंचमं तथा । 34c L नारी । विधवा । 35b B °त्सृजत् । 35c B पापीमा° । 35d K सुतो । L पुमान्दंडधरोपि वा । 36b L स्वे पुरे । B तत्पुरे । 37d L पारयाम्यहं । 39a L ग्रहे ग्रहे । B विलो-क्याशु । 39c KB कुत्र statt क्वचिद् । 39d B देवदास्य वै प्रिया । 40a K कमला नारी । 40b L °सदृशे । 41c B क्षमा । L पृथुःश्रोणी । 41d B °नाभी । 42c L णामकेशा । B शामकेशी । 42d B यौवने ।

सुपादोरुः सुपाणिश्च कलाशास्त्रविशारदा ।
मत्तहंसगतिः सम्यक्सदा विबुधभाषिणी ॥ ४३ ॥
गृहकर्मरता नित्यं पतिभक्तिपरायणा ॥ ४४ ॥
पत्यौ गृहागते सम्यक्पादप्रक्षालनादिभिः ।
कुर्वती सेवनं तस्य तदाज्ञां परिपालिनी ॥ ४५ ॥
नागते दीनवदना क्रुद्धे च प्रियवादिनी ।
भोजनानन्तरं तस्य भुङ्क्ते तद्भाजनार्पितम् ॥ ४६ ॥
तदग्रे हसते नैव तथा नोपविशेत्सदा ।
नापृष्टभाषिणी नित्यं तद्वाक्यं नातिवर्तिनी ॥ ४७ ॥
पतिव्रता सुनारीषु अग्रे सा गण्यते जनैः ।
परार्थं वापरं मर्त्यं नापि स्वप्ने ऽपि कीर्तयेत् ॥ ४८ ॥
गौरीपूजापरा नित्यं हरिद्राकुङ्कुमादिभिः ।
अलंकृत्य स्वदेहं सा सर्वदा कञ्चुकान्विता ॥ ४९ ॥
शुकं न वदते क्वापि स्वभर्त्रा पोषितं प्रियम् ।
न दासी न च भृत्यश्च नान्यस्तत्र प्रवर्तते ॥ ५० ॥
सर्वं तस्याः प्रभावेन जलकाष्ठादिकं च यत् ।
तत्सर्वं सहसा प्राप्तं पातिव्रत्यप्रभावतः ॥ ५१ ॥
न निन्देत्स्वपतिं क्वापि नान्यं पश्येत्परं नरम् ।
नाटते परवेश्मानि न मिथ्याभाषणं वदेत् ॥ ५२ ॥

43a L सुपाणी । 43c B महत्तंसंगतिः । 43d L °भूषिणी । 44a L ग्रहकर्मगतिर्नित्यं । 44b K °परायणी । 45a K गृहं गते । 45b L °प्रक्षालनाभिः । 45cd om. KB. 46a L आगते । K °वचना । 46b B क्रक्रेण statt क्रुद्धे च । 46c B सम्यक् statt तस्य । 46d KL तद्भोजना° । 47c L नापत्सभाषिणी । 47d K तद्वाक्यमनुवर्तिनी । 48c B मृत्यं । 48d L कीर्त्तयन् । 49d B कुंचकान्विता । 50a LB वा statt न । 50b B स्वभर्ता । 50c L दासीन्न । K भृत्याश्च । 51b—52c om. K. 51b L जल्नं काष्ठं च कौतुकात । B येत् । 52b L वश्येत्परं । 52c B नादृते । परि° ।

न देहल्यां न पादेन नैकान्तेन सदा वसेत् [?] ।
न निष्ठुरं नात्यपरं वदते सन्तदप्युत ॥ ५३ ॥
एवंप्रभावा सा नारी तावके ऽत्र पुरे वसेत् ॥ ५४ ॥
शुभं वाप्यशुभं वापि यद्यद्दृष्टं मया श्रुतम् ।
तत्सर्वमत्रवं तुभ्यं कोपं मा कर्तुमर्हसि ॥ ५५ ॥
घ्राणैः पश्यन्ति पशवः शास्त्रैः पश्यन्ति भूसुराः ।
चारैः पश्यन्ति राजानश्चक्षुर्भ्यामितरे जनाः ॥ ५६ ॥
यद्दृष्टं गूढपुरुषैः सदसच्च यथा श्रुतम् ।
तत्सर्वं स्वामिने वाच्यमन्यथा पातकी भवेत् ॥ ५७ ॥
अतो मयापि तत्सर्वमुक्तं सम्यगवञ्चनात् ॥ ५८ ॥
इति ब्रुवति चारे ऽस्मिन् गते ऽथ स महीपतिः ।
विचारं परमं चक्रे चिन्तालोलितमस्तकः ॥ ५९ ॥
उपायो ऽत्र मया कार्यः कामार्तेन बलीयसा ।
भृत्यं वहामि तत्पत्नीं रमामि परमार्थितः ॥ ६० ॥
पुत्रं वा भ्रातरं पत्नीं मातरं पितरं तथा ।
यं वा कं वा नृपो हन्ति भृत्यादीन्किमु खल्विति ॥ ६१ ॥
भूषणानि बहून्यद्य गन्धवस्त्रादिकानि च ।
दत्त्वा तस्यै प्रियं ब्रूयां कार्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥ ६२ ॥

53a L न देहंल्यापानत्रेण । 53b KB नैकांतेन सदा वसेत । L न वैकांतेन सदा वसेत् । 54b B तावको । L om. के ऽत्र पुरे वसेत् । K वसत् । 55b L गक्छदूषं । B यद्यद्दृष्टं । 55c LB तत्सर्वं ब्रुवते । 55d K कोपं मे चन्तुमर्हसि । B को मा° । 56b K च द्विजाः । L ब्राह्मणाः । 57a B यदष्टं । 57b B श्रुतं । 57c L स्वामिनो वाच्ये । 58b L उक्तं सर्वमवंचनात् । B उक्तं दृष्टमवंचनात् । 59a K एवं वर्दति । L चारि । 59b B महीपते । 59c B विस्मयं । 60a L उपायस्तु । B यमा । 60c K हत्वामि । L वाहंन्मि । B वाहन्प्रि । 60d–61a om. L. 60d K परमार्थतः । K om 61ab. 61b L च वा statt तथा । 62b L वा statt च । 62c KL तस्मै । L भूया । B ब्रूया । 62d L कार्यसंधिर्न ।

कार्यार्थिनः कुतो गर्वो गर्वात्कार्यं विनश्यति ।
एव चेच्छङ्कितो भृत्यः शङ्कया कार्यनाशनम् ॥ ६३ ॥
अहं समर्थः सर्वेषां भृत्यानां धनसंपदाम् ।
ब्रह्मक्षत्रविशां राजा शास्ता धर्मेषु शिक्षकः ॥ ६४ ॥
भृत्यान्कतिपयानद्य नियोक्ष्ये सर्वकर्मसु ।
देवदासं समाहूय दत्त्वा च बहुशो धनम् ॥ ६५ ॥
उदकार्णवमासाद्य मद्वाक्यमनुपालयन् ।
चन्द्रिकागिरिमागत्य स्थित्वा तत्रैव सर्वदा ॥ ६६ ॥
विष्णुं ब्रह्मण्यदेवेशं नत्वा स्तुत्वा जगद्गुरुम् ।
सप्तत्या दिवसैः कार्यं साधयाशु ममाज्ञया ॥ ६७ ॥
चन्द्रिकागिरिमध्यस्थं गृहीत्वा नायकं मणिम् ।
पुनरागच्छ भद्रं ते मत्समीपमशङ्कितः ॥ ६८ ॥
इति निश्चित्य मनसा परेद्युः प्रातरेव हि ।
आनयामास तं भृत्यं दत्त्वा बहुधनं तदा ॥ ६९ ॥
भृत्याधीनमिदं राज्यं भृत्याधीनमिदं जगत् ।
भृत्याधीना त्वियं लक्ष्मीर्भृत्याधीनमिदं वपुः ॥ ७० ॥
इत्युक्त्वा सहसोत्थाय समालिङ्ग्य स्वयं मुदा ।
गृहीत्वा पाणिना पाणिं रहस्यमिदमब्रवीत् ॥ ७१ ॥
उदकार्णवमासाद्य मद्वाक्यमनुपालयन् ।
चन्द्रिकागिरिमासाद्य स्थित्वा तत्रैव सर्वदा ॥ ७२ ॥

63b L गर्वः कार्या । 63c L भृत्ये । 64b L भृत्यासाधनसंपदः । K धनसंपदा । 64d K शास्त्रे । 65b K नियोज्य । L सकर्मसु । 66b L तद्वाक्य° । 66c L °श्रित्य । 67a LB विष्णु । 67b L स्थित्वा । 67d B साधुयाशु । K मदाज्ञया । 68b L नायकं मणीं । B मणिनायकं । 69a L द्वति statt इति । 70c LB लक्ष्मी । 72b B मुद्वाक्य° ।

विष्णुं ब्रह्मण्यदेवेशं नत्वा स्तुत्वा जगद्गुरुम् ।
सप्तत्या दिवसैः कार्यं साधयाशु ममाज्ञया ॥ ७३ ॥
चन्द्रिकागिरिमध्यस्थं गृहीत्वा नायकं मणिम् ।
पुनरागच्छ भद्रं ते मत्समीपमशङ्कितः ॥ ७४ ॥
एवमुक्त्वा तु तं भृत्यं तूष्णीमास्ते महीपतिः ।
देवदासस्तथेत्युक्त्वा स्वगृहं पुनराविशत् ॥ ७५ ॥
कथयामास तत्सर्वं स्वभार्यायै शुकाय च ।
शुकस्तत्सर्वमाकर्ण्य राजानं कामचारिणम् ॥ ७६ ॥
हृदि सर्वमवष्टभ्य देवदासमथाब्रवीत् ।
जाने त्वां तं च राजानं कामार्तं चारवाक्यतः ॥ ७७ ॥
राजानो वञ्चिताः सर्वे पुरचारैर्धनार्थिभिः ।
राज्ञा यदुक्तं तत्सर्वं त्वया कार्यमशङ्कया ॥ ७८ ॥
लवणेक्षुसुरासर्पिर्दधिक्षीरोदकार्णवाः ।
समुद्रे सप्तमे वत्स चन्द्रिकागिरिरस्ति हि ॥ ७९ ॥
तं गत्वा विष्णुमभ्यर्च्य नत्वा स्तुत्वा प्रसाद्य च ।
सप्तत्या दिवसैः कार्यं त्वया निरशनेन हि ॥ ८० ॥
नमो नरायणायेति मन्त्रराजमनुस्मरन् ।
दिनान्ते भगवान्विष्णुः प्रत्यक्षस्तव जायते ।
मणिं दास्यति मोक्षं च नात्र कार्या विचारणा ॥ ८१ ॥
मद्देहस्थमिदं रोम बद्ध्वा स्वोदरदेशतः ।
तारयिष्यसि वेगेन समुद्रान्सप्त मानव ॥ ८२ ॥

73a LB विष्णु । 73d B साधुयाशु । K मदाज्ञया । 74d B यत्समीपशंकितः । 75a L हृत्यं । 75b B समीपतिः । 78a L चंचिताः । 78b L पुराचारै° । K °र्धनादिभिः । 79a L °सपी° । 79b K °क्षी-रकुशार्णवाः । 79d L °गिरिरर्त्ति ही । 80a L विष्णुमह्यर्च्य । B °भ्यर्चे । 80b L स्थित्वा । om. प्रसाद्य-मन्त्रराज 81b. 81d L मर्त्यैकस्तव । 81c B दास्यंति । 82b B सोदर° । 82c K योगेन । 82d L मानतः । B मानसः ।

गरुडेन यथा विष्णुर्हंसेनेव चतुर्मुखः ।
वृषभेण यथा शम्भुः शीघ्रं गच्छसि त्वं तथा ॥ ८३ ॥
तावदेषा प्रिया साध्वी यावदागमनं पुनः ।
चरिष्यतीह कल्याणी ब्रह्मचर्यव्रतादिकम् ॥ ८४ ॥
अखण्डदीपमादाय रात्रौ निद्रापराङ्मुखी ।
कर्मणा मनसा वाचा भर्तुः श्रेयोपपत्तये ॥ ८५ ॥
गौरीपूजा तया कार्या कल्पोक्तविधिना ततः ।
विघ्नास्तत्र भविष्यन्ति धर्मज्ञानृतशीलिनः ॥ ८६ ॥
त्वदायत्ताश्च ते विघ्ना न विघ्नेभ्यो बिभेष्यतः ।
गच्छ शीघ्रमलं गोष्ठ्या राजाज्ञा बलवत्तरा ॥ ८७ ॥
राजाज्ञा पितरौ लोके राजाज्ञा सर्वदेवता ।
राजाज्ञा पुत्रमित्राणि भृत्यैः कार्या विशेषतः ॥ ८८ ॥
एवमुक्तस्तदा तेन त्रिः परिक्रम्य पत्त्रिणम् ।
गतो मुहूर्तमात्रेण यत्रास्ते चन्द्रिकागिरिः ॥ ८९ ॥
शुकोक्तं साधयामास राजकार्यमतन्द्रितः ॥ ९० ॥
तत्पत्नी तेन मार्गेण प्रत्यहं शुकचोदिता ।
गौरीपूजापरा नित्यं मौनव्रतपरायणा ॥ ९१ ॥

83b L °हंसेन च । B °हंसेनैव । 83d L गच्छ शिवं । B यथा । 84b KB यावदागमनं । 84c KB चरिष्यति हि । 84d L ब्रह्मचर्यं । 85a B °दीपमाधाय । 85d L भर्त्तु श्रयो° । B भर्तृ° । 86a K नया । B मया । 86d K धर्मघानृतशीलिनः । L धर्मग्रानृत्तशीलतः । 87a L तदा नश्यंति ते । B यदा तदाश्च ते । 87b L विघ्नोभ्योभिबर्षतः । B विघ्नेभ्यो भविष्यतः । 87c L शीघ्रंमदंगोष्ठ्यं । 88a B पितरो । 88b B राजा सर्वज्ञदेवताः । L सर्वदेवताः । 88c L मित्रपुत्राणि । 88d L भृत्यः । 89ab L एवमुच्चास्ततस्तेन परिक्रम्य पतत्रिणं । B एवमुक्तस्तदानेन । 91b B शुकचोदितां । 91c L गौरीपूपरो । 91d K °परायणी ।

ध्यायन्ती निर्मलं देवं दयालुं भक्तवत्सलम् ।
स्थित्वा स्वगृहमध्ये ऽस्य पत्युः श्रेयो ऽभिकाङ्क्षति ॥ ९२ ॥

इति शुकसप्ततिकथासु पीठिकावर्णनं संपूर्णम् ॥

उद्काब्धिगते भृत्ये राजासौ हर्षमाप्तवान् ।
परेद्युश्चिन्तयामास स्वावस्तं गते सति ॥ १ ॥
निशीथकाल आपन्ने गृहीत्वा भूषणादिकम् ।
गन्धमाल्यानुलिप्ताङ्गो वशीकरणलम्पटः ॥ २ ॥
पुरचाराकृतिर्भूत्वा गच्छाम्यद्य तदालयम् ।
इति निश्चित्य मनसा विसृज्य स भटादिकम् ॥ ३ ॥
भुक्त्वा ससंभ्रमं राजा ययौ भृत्यालयं तदा ।
कपाटबन्धनं तत्र निर्मानुष्यमनायकम् ॥ ४ ॥
प्राकारारामपरिघैर्दुर्विलङ्घ्यं मलिम्लुचाम् ।
कपाटप्रान्तमागत्य किं करोमीत्यचिन्तयत् ॥ ५ ॥
केन मार्गेण गन्तव्यं गृहमध्यं समृद्धिमत् ।
कपाटमूलमागत्य लगुडेनाभ्यताडयत् ॥ ६ ॥
कपाटे कीलिते तस्मिन्रन्ध्राद्न्तर्गतस्तदा ।
प्रविशान्तर्गतं राजा शुकदीपान्वितं मुदा ॥ ७ ॥
अन्तः प्रविश्य तां दृष्ट्वा सर्वावयवसुन्दरीम् ।
प्रहर्षमतुलं लेभे निःस्वः प्राप्य धनं यथा ॥ ८ ॥

92a L **निर्मल** । 92cd om. LBK. 92c **°मध्यास्य** । 92d **भिकांक्षती** ॥ B **शुकसप्ततिसु** । L **°वर्णं** । K **पीठिकापद्धतिः** । KB om **संपूर्णम्** ॥ Die nächste Erzählung fehlt in L.

1a B **उद्काब्धिं** । 2a B **निशीथकालमपन्ने** । 3a K **परिचारा°** । B **पुराचारा°** । 4d B **निर्मानुष्यं विनायकं** । 5ab B **प्राकारारामपरिघैर्दुविलंघ्यमलिस्लुचां** । 6b B **गृहमध्ये** । 6c K **°स्थाय** । 6d K **करमूलेन ताडयत्** । 7b B **रध्रात अंतर्गतेस्तदा** । 8d K **निस्वः** ।

पादौ प्रक्षाल्य यत्नेन ह्युपविश्य सुखासने ।
चतस्रो दिश आलोक्य गृहं सोपस्करान्वितम् ॥ ९ ॥
दृढव्रतां सदाचारां मौनस्थां तामधीतिनीम् ।
आहूय दूत आगच्छ राजाहं त्वामुपागतः ।
इति प्रोवाच तां साध्वीं ध्यानासक्तां मनस्विनीम् ॥ १० ॥
त्यज दीक्षां भज स्नेहं वपुरस्थिरतां गतम् ।
वयः पुष्पसमं प्राङ्मनश्चञ्चलतां गतम् ॥ ११ ॥
अध्वा जरा मनुष्याणामनध्वा वाजिनां जरा ।
असंगमो जरा स्त्रीणां वस्त्राणामातपो जरा ॥ १२ ॥
सौन्दर्यं द्रव्यसंपत्तिं प्रभुत्वं दानशीलिनम् ।
कलासु कुशलं धूर्तं कामयन्ति परस्त्रियः ॥ १३ ॥
स्त्रियो जारेण तुष्यन्ति गावः स्वच्छन्दचारतः ।
कुञ्जराः पांसुवर्षेण ब्राह्मणाः परनिन्दया ॥ १४ ॥
एकान्ते पुरुषं दृष्ट्वा युवानं काममोहितम् ।
बलात्कारेण गृह्णीयाच्छ्यामा कामप्रचोदिता ॥ १५ ॥
किमुपेक्षसि मां तन्वि कटाक्षान्मयि पातय ।
अत्यन्तकामतप्तं मां सिञ्चयामृतभाषया ॥ १६ ॥
अथवा नूपुराक्रान्तचरणेनाभिताडय ॥ १७ ॥
बाहुभ्यां सुकुमाराभ्यां शीतलाभ्यां सुशोभने ।
उपगूहय भद्रं ते राज्यं वा दीयते मया ॥ १८ ॥

9c B दिशमालोक्य । 10a B समाचारां । 10b B मौनस्था । K तां तथाविधां । 10c B इति । 11a B भसि statt भज । 11b B गतिं । 11d K °श्चांञ्चल्यतां । 13b B गान° । 14b B नानः स्वछंदचारितः । 14c B पांसुवर्णेन । 15d B °च्छामा । 16a B किमुपेक्ष्यसि । 17a B नूपुर° । 18b B शीलिताभ्यां सुशोभनौ ।

मुखेनेन्दुजितेनाथ मां सम्यगवलोकय ।
बहुनात्र किमुक्तेन भजेयं तव भृत्यताम् ॥ १९ ॥
अन्यथा जीवनत्यागो विहितो ऽद्यैव त्वत्कृते ॥ २० ॥
इति भाषितमाकर्ण्य राज्ञो मन्मथचेतसः ।
प्रोवाच वचनं धर्म्यं शुकः शुक इवास्थितः ।
राजन्सुमहदाश्चर्यं त्वयि कामः प्रवर्तते ॥ २१ ॥
सदा त्वं धर्मशीलश्च सदा विप्रार्चने रतः ।
परस्त्रीषु परस्वेषु परनिन्दासु निःस्पृहः ॥ २२ ॥
पुराणस्मृतिपारगः सदा सन्मार्गवानसि ।
भवान् चेद्धर्महीनः स्याल्लोके धर्मो ऽपि हीयते ॥ २३ ॥
अधर्मनिरतान्मर्त्यान् शासको रक्षको भवान् ।
गुरुरात्मवतां शास्ता राजा शास्ता दुरात्मनाम् ।
इह प्रच्छन्नपापानां शास्ता वैवस्वतो यमः ॥ २४ ॥
प्रजानां धर्मतो राजा पितेति परिकीर्तितः ।
भृत्यानां तु विशेषेण पितराविह कीर्तितः ॥ २५ ॥
शिष्यो भृत्यः सुतो लोके दौहित्रो भागिनेयकः ।
एते पुत्रसमा ज्ञेयास्तेषां पत्न्यः स्नुषाः स्मृताः ॥ २६ ॥
भगिनीगमनं चैव पुत्रीगमनमेव च ।
स्नुषाभिगमनं चैव गुरुतल्पसमं स्मृतम् ॥ २७ ॥

19a B सुखेनेंदुजितेनास्तु । 19c B विमुक्तेन । 19d B भवेयं भव भृत्यकः । 20b B विजितो मे व तत्कृते । 21d B इव । 22d B निस्पृहः 23a KB °पारज्ञः । 23c K न त्वं चेद्धर्महीनस्स्या । B स त्वं । °हीन । 23d B लोको । 24a K °नियता° । 24b K शास्तको । B रात्तको भवेत् । 24c B प्रच्छिन्न° । 25b K पितेव । B परिकीर्त्यते । 25d K पितरावपि । B कीर्तितौ । 26a B भूत्वः statt भृत्यः । 26b B दौहित्रौ । 26c B ज्ञेया । 26d B स्नुषा मृताः ।

त्वत्कृते देवदासस्तु चन्द्रिकागिरिमागतः ।
तत्पत्नी ते सदा रक्ष्या धर्ममार्गानुसारिणी ॥ २८ ॥
नैषा दासी न वा वेश्या त्वद्भृत्यस्याग्रनायिका ।
न पश्येदन्यपुरुषं मनसापि न संस्मरेत् ॥ २९ ॥
स्वप्ने वा भर्तृशुश्रूषां न विस्मरति सर्वदा ।
एवंविधां भृत्यपत्नीं पत्यौ व्रतपरायणाम् ॥ ३० ॥
व्रतस्थां शरणासक्तां स्नुषां ते दासवल्लभाम् ।
अनुगृहीष्व रक्षस्व मा कार्षीः साहसं विभो ॥ ३१ ॥
अल्पस्य सुखलेशस्य पापस्य महतः फलम् ।
गन्तुमक्षय्यनरकमिच्छसि ह्यात्मनाशनम् ॥ ३२ ॥
दासी मानधनं हन्ति वेश्या हन्ति तपोयशः ।
विधवायुःश्रियं हन्ति सर्वं हन्ति पराङ्गना ॥ ३३ ॥
ब्रह्मघ्ने वापि भ्रूणघ्ने कृतघ्ने वापि निष्कृतिः ।
शास्त्रेषु महती दृष्टा नास्ति विश्वासघातके ॥ ३४ ॥
आततायिवदाश्चर्यं पापे ऽस्मिन्महती रतिः ।
तव जाता हि राजेन्द्र बुद्धिमेतां परित्यज ॥ ३५ ॥
शपन्ति कामुकं मर्त्यं दोषाचरणतत्परम् ।
परनार्यः शपन्तीह परत्र च महद्भयम् ॥ ३६ ॥
अन्यं भजन्ति भूपाल पतिं त्यक्त्वा च याः स्त्रियः ।
तासां योनिषु क्षिप्यन्ते तप्तायःपिण्डसंचयाः ॥ ३७ ॥

28d B °सारिणीं । 29a B वेशा । 29b B त्वद्भृत्यस्याय नायकी । 30d B पति । 31c B अनुगृहीष्वस्व । 31d B न कसीः । 32b K महतो महान् । B महतो भवेत । 32c KB °मिच्छति । 33c B श्रिया । 34a B ब्रह्मघ्नेऽपि हि । 34c B दृष्ट्वा । 35c B तव जानासि । Hinter 35 hat K अग्निदो गरदश्चैव शस्त्रपाणिर्धनापहा । क्षेत्रदारापहारी च षडेते आततायिनः ॥ 37b B या । 37c B निक्षिप्य । 37d B तत्यायः° । K °संचयाः । B °संचयः ।

पुरुषाश्च परस्त्रीषु भवेयुः कामपीडिताः ।
तत्रस्त्रियश्च तैः सार्धमालिङ्ग्यन्ते परस्परम् ॥ ३८ ॥
पुरा शापहताः केचिन्नरकेषु निवासिनः ।
अतो मनः समुत्सृज्य सुखी भव नराधिप ॥ ३९ ॥
पुरा हि श्रूयते गाथा सर्वपापप्रणाशिनी ।
श्रवणात्कीर्तनाद्वापि सद्यः सुखकरी नृप ॥ ४० ॥
भिक्षुः कलिङ्गसंभूतो निःस्पृहः सर्ववस्तुषु ।
भिक्षामात्रोपजीवी च यतिधर्ममनुस्मरन् ॥ ४१ ॥
अटित्वा सर्वराष्ट्राणि स्नात्वा सर्वनदीषु च ।
दृष्ट्वा पुण्यालयान्सर्वान्ययौ गोदावरीतटम् ॥ ४२ ॥
तत्र स्नात्वा महानद्यां यदा मन्दायते रविः ।
तदा ग्रामं समभ्येत्य श्रोत्रियागारवर्चसम् ॥ ४३ ॥
राजालयं प्रविश्याह राजानं धर्मकोविदम् ।
भिक्षां प्रयच्छ राजन्मे देहधारणहेतवे ॥ ४४ ॥
राजा तद्वचनं श्रुत्वा सपत्नीकः प्रणम्य तम् ।
पादप्रक्षालनं कृत्वा धन्यो ऽस्मीति वदन्मुदा ।
चिन्तयामास मनसा आनन्दाश्रुपरिप्लुतः ॥ ४५ ॥
यतिर्यत्र गृहे भुङ्क्ते तत्र भुङ्क्ते हरिः स्वयम् ।
हरिर्यत्र गृहे भुङ्क्ते तत्र भुङ्क्ते जगत्त्रयम् ॥ ४६ ॥
यतिहस्ते जलं दत्त्वा पश्चाद्भिक्षां प्रदापयेत् ।
तदन्नं मेरुणा तुल्यं तज्जलं सागरोपमम् ॥ ४७ ॥

38c B ततस्त्रियः । 39a B °हता । 40a K गाधा । B गाथां ।
40b B °प्रणाशिणीं । 41a K भिक्षुर्गुलिङ्ग° । 41b KB निस्पृहः ।
43d B श्रौत्रियागारवर्जनं । K °वर्जितं । 45e B चिंतयामान ।
45f B ह्यानंदा° । 46b B हरि । 46d K भुंक्ते तत्र । B जगत्रयं ।
47a B दद्या ।

एवं विचार्य मनसा पत्नीमाहूय सादरम् ।
येन केन विधानेन भिक्षां चास्मै प्रदापयत् ॥ ४८ ॥
तेनानुज्ञामवाप्याह करिष्यामि यथोचितम् ॥ ४९ ॥
यतये षड्रसोपेतमन्नं दत्त्वा तदग्रतः ।
मौनव्रतपरा भूत्वा व्यजनेन व्यवीजयत् ॥ ५० ॥
साध्वीं भक्तिमतीं तन्वीं दृष्ट्वा भिक्षुर्मनोहराम् ।
भुक्त्वा तदन्नं सहसा तामेव मनसास्मरत् ॥ ५१ ॥
स्नाने जपे च पूजायां मनोविघ्नं हृदि ह्यभूत् ।
किमिदं कुत आश्चर्यं सर्वधर्मविरोधि यत् ॥ ५२ ॥
इन्द्रियाणां तु सर्वेषां मन एव हि कारणम् ॥ ५३ ॥
आज्यं मृद्वन्नशाकानि गन्धपुष्पादिकानि च ।
स्त्रियः सुरूपवत्यश्च तपोविघ्नकराणि वै ॥ ५४ ॥
अलाबुशिग्रुपुष्पाणि क्षीराणि सगुडानि च ।
उपोदकी महाकुष्मी रेतोवृद्धिकराणि वै ॥ ५५ ॥
यतेरग्राह्यशाकानि भक्षितानि मयाधुना ।
अतो मनश्चञ्चलतां ययावाहारसेवया ॥ ५६ ॥
मनो मे यत्र चञ्चलं स्थैर्यं तत्र करोम्यहम् ।
इति निश्चित्य मनसा राजद्वारमुपाययौ ॥ ५७ ॥
रहो गत्वा स राजानं वाक्यमाहाजितेन्द्रियः ।
मनो मे चञ्चलं जातं दृष्ट्वा साध्वीं तव प्रियाम् ॥ ५८ ॥

48d B प्रदेयतां । 49a B °वाप्यहं । 50a B षट्चसोपेतंमन्नं । 50d B व्यजीजयत् । 51a B साध्वी । 51b B °र्मनोदधौ । 51c B भुक्ता । 51d B °स्मरन् । 52b K °विघ्नं हृदि यते । 52d B सर्वधर्मविरोधिनं । 54a B मृन्न° । 55a B अलांबु° । 55c KB उपोतकी । 56a K एतानि गर्ह्यशाकानि । 56d B °हारमेवया । 57a K चञ्चल्यं । B वाचल्यं । 57b K तत्र धैर्यं । 58d B दृद्वा साध्वी ।

अतो मां पीडते कामो यद्यदिच्छसि तत्कुरु ।
राजा तद्वचनं श्रुत्वा हर्षसंफुल्ललोचनः ॥ ५९ ॥
मुहूर्तं चिन्तयामास कृतार्थोऽस्मीत्यभाषत ।
तुलापुरुषदानानां कर्तारः सन्ति भूतले ॥ ६० ॥
कलत्रदानं तन्मध्ये वरं वेदविदो विदुः ।
सर्वेषामेव दानानां पत्नीदानं विशिष्यते ॥ ६१ ॥
मत्साध्वीं यतये दत्त्वा मोक्षमेवाहमाप्नुयाम् ।
द्रव्यं दत्त्वा द्विजेन्द्राणां चतुरङ्गबलान्वितम् ॥ ६२ ॥
इति सम्यग्विचार्याथ पत्नीमाहूय धर्मराट् ।
यतये त्वां प्रदास्यामि रोचयस्व ममाज्ञया ॥ ६३ ॥
ततः सा प्राह भर्तारं शृणु धर्मपरायण ।
स्त्रियः पत्या प्रदातव्या यस्मै कस्मै द्विजातये ।
इति शास्त्रं मयाश्रावि तत्प्रत्यक्षेण दृश्यते ॥ ६४ ॥
राज्यं बलं स्वदेहं वा पत्नीं वा धनमेव वा ।
दत्त्वा द्विजातये राजा ततो मोक्षमवाप्नुयात् ॥ ६५ ॥
पिता रक्षति कौमारे भर्ता रक्षति यौवने ।
पुत्रस्तु स्थविरे भावे न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति ॥ ६६ ॥
इति भार्यावचः श्रुत्वा रवावस्तमिते सति ।
सुखोपविष्टं यतिनं प्राह राजा स धर्मवित् ॥ ६७ ॥
इयं गुणवती साध्वी तव वाक्यानुसारिणी ।
रहस्येनां रमस्वेति पत्नीदानं तदाकरोत् ॥ ६८ ॥
संध्याकाले समायाते गृहे च जनवर्जिते ।
तदा भिक्षुः सतीं प्राह विवस्त्रा भव शोभने ॥ ६९ ॥

59a B पीड्यते । 60d B कर्तारं । 62c B जितेंद्राणां । 64b B धर्मपरायणा । 64c B प्रत्या प्रदानव्या । 64e B ययास्त्राविं । 65cd K राज्ञा ततो मोक्ष अवाप्यते । 66c K पुत्रास्तु स्थाविरे । 68b K °कारिणी । 69b B गृहे जनविवर्जिते ।

मुक्तकञ्चुकधम्मिल्ला सर्वाभरणवर्जिता ।
भूतिं संलिप्य सर्वाङ्गे ह्यट्टहासाकुला सती ॥ ७० ॥
कज्जलालिप्तलपना हस्ते चाङ्गारपात्रिका ।
एवं भूत्वा भजस्वैनं नो चेत्तद्यतिगर्हणम् ॥ ७१ ॥
सा तद्वचस्तदा श्रुत्वा तदुक्तं तत्तथाकरोत् ।
यतिर्जितेन्द्रियो भूत्वा मनःस्वास्थ्यं दधौ पुनः ॥ ७२ ॥
पिशाचीदर्शनं जातमित्युक्त्वान्तर्गतो यतिः ।
सा साध्वी विस्मयाविष्टा भर्तारं पुनरागमत् ॥ ७३ ॥
कथयामास तत्सर्वं तस्मै भर्त्रे विचेष्टितम् ।
अत्यन्तहर्षसंयुक्तो रमयामास तां पुनः ॥ ७४ ॥
कथयित्वा कथामस्मै पूर्वं व्यासेन भाषिताम् ।
सर्वपापप्रशमनीं राजानं प्राह धर्मवित् ॥ ७५ ॥
शृणु राजन्यथा तथ्यं मन एव हि कारणम् ।
मन एव परं सौख्यं मन एव परा गतिः ॥ ७६ ॥
यत्र यत्र मनो यस्य वर्तते पुण्यपापयोः ।
तन्निवृत्य सुखी भूयान्नरस्त्विह परत्र च ॥ ७७ ॥
स्वगृहं गच्छ भद्रं ते मनःस्वाधीनतां कुरु ॥ ७८ ॥
एवमुक्ते शुके तस्मिन्प्रभाते विमले सति ।
पुनर्विवेश भवनं राजा भग्नमनोरथः ॥ ७९ ॥

इति शुकसप्ततिकथासु प्रथमदिनालापनिका ॥ १ ॥

70c K भूर्ति । B संलित्य । K सर्वांगी । 70d B चीरवस्त्रा-कुला । 71d K चेत्तद्यदि । 72b B तद्गक्तं । 72c K दृष्ट्वा । 72d B मन° । 73a K पिशाच° । 73d B पुत्ररागमत् । 75b B भाषितं । 77c B तन्निवर्त्य । सुखीं । 77d K °स्त्वेह । 78b B मन° । 79a K एवमुक्तः ।

षोडशे ऽहनि संप्राप्ते राजासौ मन्मथातुरः ।
पुनर्भृत्यालयं प्रायात्तामेव मनसा स्मरन् ॥ १ ॥
तस्मिन्प्रविष्टमात्रे तु शुकः पुनरथाब्रवीत् ।
शृणु राजन्प्रवक्ष्यामि वचनं धर्मसंहितम् ॥ २ ॥
हरिश्चन्द्रादयो राजन्परनारीपराङ्मुखाः ।
स्वदारेषु रतिं प्राप्ता बुद्धिमन्तो दयालवः ॥ ३ ॥
संगमः परदारेषु परस्वेषु च या स्पृहा ।
सर्वेषां शठता नित्यमनाचारश्च हिंसता ॥ ४ ॥
एते नरकया नित्यं सन्तस्तान्निस्त्यजन्त्यतः ।
जम्बुद्वीपे महापुण्ये मानुषं वपुराप्तवान् ॥ ५ ॥
कामासक्तो भवेद्यस्तु को ऽन्यस्तस्मादचेतनः ।
आस्यजो बाहुजो वापि ह्यूरुजः पादजो ऽपि वा ॥ ६ ॥
यः स्वधर्मं परित्यज्य वर्तते यदि पापवित् ।
न तस्य पुनरावृत्तिर्दत्तैर्दानैर्गजायुतैः ॥ ७ ॥
धर्महीनस्य मर्त्यस्य दिनान्यायान्ति यस्य च ।
अजागलस्तनस्येव तस्य जन्म निरर्थकम् ॥ ८ ॥
अजितेन्द्रियदुष्टस्य खलस्य पिशुनस्य च ।
स लोहकारभस्त्रेव श्वसन्नपि न जीवति ॥ ९ ॥

1a K दिवसे प्राप्ते । 2a LB तस्मिन्प्रवेशमात्रे । 2d L धर्मबृंहितं । 3a B राज । 3b L नरानारी° । 3c L प्राप्ताः । 4a K संगतिः । B परिदारेषु । 4b L स्पृहि । 4c L पठतां । B शकटा । 4d K °नाचारंश्च । L °नाचारं च । B °नाचारं चं । 5b K सन्त्रस्ता° । LB तानिजहंत्यतः [B °त्यवः] । 5d L मानुष्यं वपुरात्मवान् । 6c L आस्यदो । 6d K om हि । 7a B वः । 7b B पापिवत् । K वापृथक्! 7c B °रावृत्ति । 8b KL यानि statt यस्य । B om. यस्य । 8c L °स्तनमिव । B °स्तानमिव । 9b B खनस्य । 9d L श्वसमानो हि जीवति ।

जितेन्द्रिया जिताहाराः सन्तः सत्यपरायणाः ।
लोकद्वये च महतीं कीर्तिं स्थाप्य दिवं ययुः ॥ १० ॥
नास्ति शान्तेः परो बन्धुर्नास्ति सत्यात्परं तपः ।
नास्ति विद्यासमः पन्था नास्ति ज्ञानसमं सुखम् ॥ ११ ॥
नास्ति कामात्परो मृत्युर्नास्ति ज्ञानसमं सुहृत् ।
नास्त्यकीर्तिसमो मृत्युस्तपो नानशनात्परम् ॥ १२ ॥
जितेन्द्रियो जिताहारो जितक्रोधो जितारिषट् ।
सत्यवादी महद्विद्वान्स्वर्गे वासमवाप्नुयात् ॥ १३ ॥
महदापदियुक्तो ऽपि युक्तो वा सर्वदा गदैः ।
कामान्न भ्रश्यते लोके स पुमान्भुवि पूजितः ॥ १४ ॥
अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम् ।
भारतोक्तं महत्पापहरं परमशोभनम् ॥ १५ ॥
सोमवंशोद्भवः श्रीमान्राजा धर्मपरायणः ।
दुष्यन्तनृरिति ख्यातो वेदवेदाङ्गपारगः ॥ १६ ॥
दानधर्मपरो नित्यं सत्यवादी जितेन्द्रियः ।
धर्मज्ञः कुशलो दक्षो दीर्घदर्शी महाबलः ॥ १७ ॥

10a B जितेंद्रिय । 10b L संताः । 10d L कीर्त्तीं स्थाप्यति । 11a L शांतिपरा । B शांतात्परो । L बंधुः । B बंधु । 11b K सत्याः । L सत्यापरं । 11d B मुखं । 12a L मृत्युः । 12b B °समः । 13c K महोद्विद्वा° । B महोद्विद्वां । 13d L सर्वे । 14a K महत्याचारतायुक्तो । L महदापद° । 14b K वियुक्तो वा महागदैः । 14c L कामा न हस्त्यते । B कामा न तस्यते । 14d L भूमिपूजितः । 15a L अलाप्यु° । B °हरंतीम इति° । 15c K महापाप° । 15cd L महापुण्यं परं परम° । 16b B परमधार्मिकः । 16c KL दुष्यन्त इति विख्यातो । 17d B महाबलाः ।

रक्तान्तनयनः श्रीमान्रक्तपादकरद्वयः ।
पञ्चदीर्घस्त्रिगम्भीरश्चतुर्ह्रस्वः षडुन्नतः ॥ १८ ॥
पञ्चार्जुनः पञ्चकृष्णो द्वात्रिंशल्लक्षणान्वितः ॥ १९ ॥
इति लक्षणलक्षण्यो राजासौ धर्मवत्सलः ।
युवा शशास पृथिवीं परस्त्रीविमुखः शुचिः ॥ २० ॥
यथार्हं दण्डनं चक्रे धर्मशास्त्रोक्तमार्गतः ।
स कदाचिन्मन्त्रिवृद्धैरालोच्य मृगया** ॥ २१ ॥

18a LB °नयन । 18b B रक्तपार° । 18c L पंचगर्भ° । B पंच-दीर्घ° । 18d L चतुर्ह्रस्व । B चतुर्हस्वः षडन्नुतः । KLB haben hinter 19b folgenden Halbvers नेत्रांतयो रक्तवर्णस्स श्रीमान्कान्तिसंयुतः [LB °वर्ण । L कांतियुक्तः । B °वर्ण पादो रक्तसमन्वितः ।] Darauf folgt — in K richtig als Glosse gekennzeichnet — Folgendes: K शिरःपाणिपादनासाकेशाः पंच दीर्घाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि । कायवक्षोनितंबाः गंभीराः । गुल्फनखजत्रुहनुरिति चत्वारो ह्रस्वाः । अंगुल्यूरुकटिजिह्वाललाटदन्ताष्षडुन्नतानि । जिह्वामध्यं दन्ता अक्ष्णोरूर्ध्वभागः नखपृष्ठभागः ललाटमूलंबतानि (?) पञ्चार्जुनानि । तारकाजिह्वामूलनेत्रपद्केशतनूरुहा कृष्णवर्णाः ॥ L शिरःपाणिपादनासकेश पञ्च दीर्घाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि कायवक्षोनितंबी गम्भीरः गुल्फनखजत्रुहनुगल्फ इति चतुर्नखाः ललाटदंता अंगुल्यूरुकजिह्वा षडुनताः । जिह्वामध्यहंताक्षोरूर्ध्वभागनखपृष्ठभागललाटमूलानि पंचार्जुनाः । तारकाजिह्वामूलानेत्रपक्ष्मकेशतनूरुहाः कृष्णवर्णाः ॥ B शिरःपाणिपादनासाकेशाः पञ्च दीघाः । पादतलकरतलानि रक्तवर्णानि कायवक्षोनितंबो गभीरः । गुल्फजानुशत्रहनुरिति चतु ह्रस्वं । अंगुल्यूरुकटिदंताललाटजिह्वाः षडुन्नतानि । जिह्वामध्यदंताक्ष्णोरूर्ध्वभागनखस्पृष्टभागललाटमूलाः पंचार्जुनाः । तारकाजिह्वामूलनेत्रपद्मतनूरुहाः कृष्णवर्णाः ॥ 20a LB °लक्षिण्यो । 21b L °वत्सदा । B °वित्सला । 20c B युवां । L पृथ्वी । 21a KB यथार्ह । 21d K °लोच्य मृगयाविषान् । L °लोज मृगयामहन् । B °लोद्य मृगयामिषात् ।

तथेति तैरनुज्ञातश्चतुरङ्गबलान्वितः ।
अन्वितो मन्त्रिवृद्धैस्तैर्जगाम हिमवद्गिरिम् ॥ २२ ॥
तत्र गत्वा महारण्यं हत्वा बहुविधान्मृगान् ।
मध्याह्ने क्षुत्पिपासार्तो गङ्गातटमगात्तदा ॥ २३ ॥
तत्र स्नात्वा चिरं कालं नित्यकर्म समाप्य च ।
भुक्त्वा च मन्त्रिभिः सार्धं निशां तत्र निनाय सः ॥ २४ ॥
ततः प्रभाते विमले नित्यकर्म समाप्य च ।
कण्वाश्रमं महापुण्यं मुनिसंघनिषेवितम् ॥
जगाम नियतो भूत्वा कियन्मन्त्रिगणैः सह ॥ २५ ॥
जपन्तं परमं ब्रह्म निर्मलं ज्ञानवर्चसम् ।
जटावल्कलिनं शुद्धं ददर्श स महीपतिः ॥ २६ ॥
नियमान्ते तदा राजा ननाम क्षितिमण्डले ॥ २७ ॥
हर्षाश्रुनयनः श्रीमानुत्थाय च कृताञ्जलिः ।
स्थितस्तस्यैव पुरतो विनयावनतः सुधीः ॥ २८ ॥
कण्वो ऽपि नियमाच्छीघ्रं विरराम समाधितः ।
राजानं दृष्टवांस्तत्र पूजयामास धर्मवित् ॥ २९ ॥
उपवेश्यासने शुद्धे समीपस्थे च राजनि ।
प्रोवाच हर्षमापन्नः सुतया पुरतःस्थया ॥ ३० ॥
कच्चित्ते कुशलं राजन्कुशलिन्यः प्रजास्तव ।
कच्चित्ते कुशला भूमिर्धनधान्यसमावृता ॥ ३१ ॥

---

22 a L °ज्ञात । 22 b L °बलान्विताः । 22 d L हिभवद्गिरं । 24 c B तु statt च । 25 a L तत्र । B प्रभति । 26 a L परं । 26 c L संघवल्कलिनं । 28 cd B पुरते विनयान्ननता सुधीः । 29 c L दृष्टवान्तत्र । B दृष्टवानत्र । 30 b B समीपस्था व । 30 cd L प्रोवाच वचनं हर्षमापनो सुतया पुरा । 31 a B कुशले । 31 ab wiederholt. 31 b L कुशलिंन । 31 c L कल्पिते । भूमिः । KBL कुशलं ।

अवरोधजनः कच्चित्कुशली तव भूमिप ।
चतुरङ्गबलं कच्चित्कुशलं सर्वतः किमु ॥ ३२ ॥
एवं वदन्तं धर्मज्ञं कण्वमाह प्रजापतिः ।
सर्वत्र कुशलं ब्रह्मंस्त्वयि तिष्ठति नः सदा ॥ ३३ ॥
अद्य मे सफलं जन्म अद्य मे सफलाः क्रियाः ।
अद्य मे पितरस्तुष्टास्त्वत्पादयुगदर्शनात् ॥ ३४ ॥
अद्य मे सफलं राज्यमद्य मे जीवितं पुनः ।
अद्य मे सफलाः सर्वा धनधान्यादिसंपदः ॥ ३५ ॥
यत्र सन्तः प्रवर्तन्ते तत्र दुःखं न बाधते ।
वर्तते यत्र मार्तण्डः कथं तत्र तमो भवेत् ॥ ३६ ॥
त्वद्दर्शनान्महाभाग मदज्ञानं क्षयं गतम् ॥ ३७ ॥
एवं वदति राजेन्द्रे मुनिर्धर्मपरायणः ।
आतिथ्यं कारयामास तस्मै धर्मप्रवर्तिने ॥ ३८ ॥
शाकान्नसूपविस्तारं कामधेनुप्रभावतः ।
भुक्त्वा स मन्त्रिभिः सार्धं पुनराह महर्षिणम् ॥ ३९ ॥
[परिक्रम्य प्रणम्याथ ययौ मन्त्रिगणैः सह ।]
साधयामीह सर्वज्ञ ह्यनुज्ञां कर्तुमर्हसि ॥ ४० ॥
राजानमब्रवीत्कण्वः सुखी भव महीपते ।
गच्छ राज्यं कुरुष्वेह देवब्राह्मणपूजनम् ॥ ४१ ॥

32a K अविरोधो° । L किंचि° । 32b B भव भूमिपं । 32c L कश्चि° । 33b B कण्व प्राह । 33cd LB ब्रह्मन्त्वयि । 34b L ह्यद्य । 34c L सफलास्तुष्ट्यः । B सफलस्तुष्टा° । 35b LB जीवितं मम । 35c KBL सर्वे । 36b B न दुःखं न बाध्यते । 36cd L सर्वते यत्र मार्त्तंडस्तमस्तच कथं । 37a L महाभागा । 37b B गतः । 38a LB राजेंद्र । 38d B धर्मः । LB प्रवर्तते । 39a L °विस्तार । 39b B कामधेनुः । 39c L भुक्ता स र मंत्रीभिः । 39d B महर्षिणां । 40cd B धर्माश्च त्वनुज्ञां दातु° । 41a L कण्वौ । 41c L राजन्कुरुष्येह । 41d K °पूजकः ।

तदा संवर्धिता कन्या नाम्ना चैव शकुन्तला ।
राजानमग्रतो दृष्ट्वा पितरं प्राह बालिका ॥ ४२ ॥
पितरसौ महाराजा युवा धर्मपरायणः ।
धर्मज्ञः कुशलो दक्षो दीर्घबाहुर्मदोन्नतः ॥ ४३ ॥
द्वात्रिंशल्लक्षणोपेतो युद्धे चाप्यपलायितः ।
कन्दर्पसदृशो रूपे सोमवत्प्रियदर्शनः ॥ ४४ ॥
महार्णवसमो धैर्ये धर्मे धर्म इव द्विज ।
पराक्रमी गुणनिधिर्जितकामो जितारिषट् ॥ ४५ ॥
शान्तो दान्तः शुचिर्धीमान्सत्यसंधः प्रजापतिः ।
दृष्ट्वैनं राजपुत्रं मे मनो ऽस्मिन्संप्रवर्तते ॥ ४६ ॥
यौवनं मे महोद्दण्डं यथेच्छसि तथा कुरु ।
पिता तद्वचनं श्रुत्वा हर्षमाप महत्तरम् ॥ ४७ ॥
प्रोवाच वचनं धर्म्यं शृणु वत्से हितं तव ।
राजानः क्रूरकर्माणो नूतनासक्तचेतसः ॥ ४८ ॥
परबुद्धिपरा नित्यं हिंसकाः पिशुनास्तथा ।
धनार्जनपरा बाले गोद्विजेभ्यो न बिभ्यति ॥ ४९ ॥

42a B **सदा** । L **सर्वार्थिता** । 43a L **पितरस्त्वसौ** । B **पित-स्त्वसौ** । L **महाराज** । B **महाराजो** । 43d K **महोन्नतः** । B **मनोन्नतः** । 44b L **युध चा°** । B **युद्धे वाप्य°** । 44d B **सोमवि°** । 45a B **धैर्यो** । 45b L **धर्मो धर्म इव द्विजः** । 45c L **परकर्मा** । **°निधिः** । 46a B **धर्मी** statt **धीमान्** । 46b L **सत्यसिंधु** । 46cd L **तं मनोस्मिस्त प्रवर्त्तते** । 47a L **महद्दंडं** । B **महोदंड** । 47c K **राजा त°** । B **ऋषि ज्ञाद्व°** । L **तद्वनं** । 48a L **वनं** । 48b K **वत्से महद्वचः** । L **शृ वत्से** । B **तवा** । 48c K **°कर्माणः** । L **°कर्माणी** । 48d L **तूलना-सक्तचिंतसः** । B **°चेतसाः** । 49a L **°बुद्धिः°** । 49d K **न चाभिज्ञाश्च गोद्विजान्** । L **मनस्त्यर्थं धनार्थकं** । B **गांद्विजेभ्यो** ।

स्त्र्यर्थं परार्थं कामार्थं गृहार्थं वा सुमध्यमे ।
मातरं पितरं पत्नीं पुत्रं वा घ्नन्ति कामिनः ॥ ५० ॥
एतादृशं तु राजानं दृष्ट्वा मुह्यसि भामिनि ।
एनां बुद्धिं परित्यज्य तिष्ठास्मिन्मद्गृहे शुभे ॥ ५१ ॥
शकुन्तला पितुर्वाक्यं श्रुत्वा सा कण्वमग्रतः ।
पुनः प्रोवाच वचनं धर्ममूलं पतिव्रता ॥ ५२ ॥
कर्मणा मनसा वाचा या नारी परमन्वियात् ।
सान्यं न ग्राहयेच्छास्त्रादन्यथा जारिणी भवेत् ॥ ५३ ॥
रूपं वयो गुणश्चैव संपत्सल्लक्षणं यदा ।
तदामुं कामयेन्नारी यस्य स्यात्तादृशं महत् ॥ ५४ ॥
दृङ्मनःसङ्गसंकल्पो जागरः कृशता रतिः ।
ह्रीत्यागोन्मादमूर्च्छान्ता इत्यनङ्गदशा दश ॥ ५५ ॥
एतैः कामयते नारीं पुमान्वै मन्मथातुरः ।
अतः कामयते चित्तं मदीयं राजवल्लभम् ॥ ५६ ॥
यत्र मोहस्य चिन्ता च तत्र सौख्यं महत्तरम् ।
अतस्त्वमपि विप्रेन्द्र तत्पाणिं ग्राहयस्व माम् ॥ ५७ ॥
इति पुत्रीवचः श्रुत्वा पिता हर्षमवाप्तवान् ।
ज्ञानदृष्ट्या ततः पश्यन्पुत्रीं क्षत्रसमुद्भवम् ।
राजानं प्राह धर्मज्ञः प्रयान्तं पुरुषर्षभम् ॥ ५८ ॥

50a L कामार्थं वा गृहार्थं वा । B स्त्रियार्थं धनकामार्थं । 50b L रिरतास्ति सु° । 51b L ह्यसि भामिनी । 51c L एतां । 51d L भृगले शुभे । 52ab B श्रुत्वा शकुंतला वाक्यं पितुः । 52b L सा जल्पम° । B सा कल्पम° । 53b KL °न्वयात् । 53c K सा ह्यन्यं ग्रा° । 54b LB संलक्षणं । 54c B कामयेतारी । 54d K यस्यस्यं ता° । LB यस्या । 55a L दृडःमनःसत्य° । 55c L हीत्यागोन्माद-मूर्धात । 55d B दशा । 56a L नारी । 56c L नित्यं statt चित्तं । 57d LB कारयस्व । 58c L ज्ञानतश्च ततः । 58d LB °समुद्भवान् । 58e KB धर्मर्षिः । 58f L पुरुषर्षभ ।

एहि राजन्महाभाग तिष्ठ तिष्ठ महाबल ।
एनां कमलपत्राक्षीं वरयस्व सुमध्यमाम् ॥ ५९ ॥
कस्त्वं भद्र महाभाग पिता को जननी च का ।
देशः पुरी वा वंशः कः सर्वमाख्यातुमर्हसि ॥ ६० ॥
राजा तद्वचनं श्रुत्वा दृष्ट्वा कन्यां शकुन्तलाम् ।
मूर्ता शशाङ्कलेखेव दुग्धाब्धेर्लहरीमिव ॥ ६१ ॥
इष्टलक्षणसंपन्नां सुकेशीमुन्नतस्तनीम् ।
शुभ्रदन्तनखां सुभ्रूं बिम्बोष्ठीं चारुहासिनीम् ॥ ६२ ॥
सुदर्शां सूक्ष्ममध्यां तां पृथुश्रोणीं नितम्बिनीम् ।
सूक्ष्माङ्गुलिपदां निम्ननाभीं सुकरभोरुकाम् ॥ ६३ ॥
मत्तहंसगतिं वीक्ष्य मुमूर्च्छ सहसा भुवि ।
राजासौ सहसोत्थाय दृष्ट्वा तामेव चिन्तयन् ॥ ६४ ॥
कण्वं प्राह महावीरः शृणु यत्सत्यमुच्यते ।
सोमवंशोद्भवः श्रीमान्राजासौ भरताह्वयः ॥ ६५ ॥
तत्पौत्रो ऽहं महाभाग सर्वलक्षणलक्षितः ।
दुष्यन्तनुरिति ख्यातो निष्पत्नीको जितेन्द्रियः ॥ ६६ ॥

59c L एतां । 60b L जननी तव । 60c B पुरी ते । KLB वंशकः । 61c K मूर्त्या । 61d B दुग्धाब्धि । K लहरीर्यथा । 62a K श्रष्ट° । B सुष्ट° । 62c K शुभ° । L शुभ्रं statt सुभ्रूं । 62d K बिंबोष्ठीश्चारु° । L °हासिनी । 63a K सुदृशं । B सुदर्शं । 63ab L सूक्ष्ममध्या मंदगां तां पृथुश्रोणी नितंबिनी । 63c K °लीपरां । B °पदं । 63d L °नाभिं । B नाभी । K करभबंधुरां । L करतवतधरुं । 64a L °गती । 64b KB मुहूर्च्छ । 64d L दृष्ट्वा मेव विचिंतयत । 65b L यत्यत्यमुच्यते । 65d K भरतान्वयः । L मरतांह्वयः । 66a B तत्पुत्रो । 66b L °लक्षिता । 66c KL दुष्यंत इति विख्यातो । 66d L निसपलो जि° ।

जीवन्तौ पितरौ सत्यं मदीया हस्तिनापुरी ।
एतन्मद्वचनं सत्यं शपे ऽहं तव पादयोः ॥ ६७ ॥
कण्वो ऽसौ हर्षमासाद्य राजानं पुनरब्रवीत् ।
आश्रमो ऽयं मदीयो ऽत्र गङ्गातीरे मनोरमे ॥ ६८ ॥
कदाचिदप्सरा स्नातुमागतात्र पृथुस्तनी ।
तां दृष्ट्वा रमयामास भानुर्मानुषरूपधृक् ॥ ६९ ॥
तदा त्वियं समुत्पन्ना ह्यप्सरा दिवमाययौ ।
भानुरन्तर्दधे राजन्मया कन्या हि लक्षिता ॥ ७० ॥
बाहुभ्यां संपरिष्वज्य कन्यां कमललोचनाम् ।
आनीय पर्णशालायां करिष्यन्नामसंस्क्रियाम् ॥ ७१ ॥
पोषिता दुग्धमध्वाज्यैः षोडशाब्दमुपागता ।
एषा शकुन्तला राजन्भर्तारं त्वामहं वृणे ॥ ७२ ॥
पतिव्रता गुणवती नान्यं संभाषते क्वचित् ।
देवब्राह्मणपूजासु विद्वद्भिर्भाषिणी सदा ॥ ७३ ॥
राजानो बहवः सन्ति निर्घृणाः कामचारिणः ।
परस्त्रीनिरता नित्यं परस्वहरणोद्यताः ॥ ७४ ॥
मातरं पितरं भ्रातॄन्सुतबन्धुजनान्सतीः ।
घ्नन्ति द्रव्यादिलोभेन ह्येतान्दृष्ट्वा बिभेम्यहम् ॥ ७५ ॥

67a L जीवंतो । 67c B एतं । 67d KB शपेयं । 69b L ह्यागताच । B पृथुस्तनीं । 69c B परमामास । 70a L समुत्पन्न । 70d L रक्षिता । B ह्यलच्यत । 71a L संपरिव्यज्य । 71c B आनिय । 71d LB करिष्ये । L °निष्क्रियां । 72c L यथा शकुंतला राजा । 72d B भाव्यार्थं त्वा° । K त्वां व्रतेधुना । L बाधतेधुना । 73b L नाना सं° । 73d K भाषणैस्सदा । B सदा विबुधभाषिणी । 74a B बहुधा । 74c L °निरताः सत्याः । 75b K °जनांस्ततः । L सतिः । 75c L द्रव्याभिलोभेन । 75d K om. हि । L ह्येतां ।

अयं हि मदभिप्रायो यथेच्छसि तथा कुरु ।
राजा तद्वचनं श्रुत्वा पुनर्मुनिमथाब्रवीत् ॥ ७६ ॥
यदुक्तं भवता सत्यं तत्सर्वं राजचेष्टितम् ।
शृणु मद्वचनं ब्रह्मंस्त्वं गुरुः परमो मम ॥ ७७ ॥
सद्वंशसंभवो राजा विशिष्टजननीसुतः ।
न काङ्क्षेत्परदारांश्च नान्यां वीक्षेत कर्हिचित् ॥ ७८ ॥
न हिंसेद्बन्धुवर्गं च शपामि तव पादयोः ।
कालान्तरे भवद्भिश्च श्रोतव्या मच्चरित्रता ॥ ७९ ॥
अन्यथा मत्कुलं नष्टं भवतः शापगौरवात् ॥ ८० ॥
इति तद्वचनं श्रुत्वा मुनिर्हर्षमवाप्तवान् ।
हस्तादादाय तां कन्यामदात्तस्मै विवाचकम् ॥ ८१ ॥
धर्मं चर सहानेन न वक्तव्यं त्वयानृतम् ।
त्वत्पतिं देववद्बुद्ध्या पश्य नित्यमतन्द्रिता ॥ ८२ ॥
एवमादिश्य तां कन्यां मुक्तवान्मुनिपुंगवः ।
ततो महीपस्तां कन्यां गान्धर्वेणैव मार्गतः ॥ ८३ ॥
विवाह्य स्वपुरं प्रायात्स्थित्वा तत्र दिनाष्टकम् ।
सुमुहूर्तं दिनं पश्यन्वर्तते स्वपुरे वशी ॥ ८४ ॥

76a L प्रायः । 76b B यदिच्छसि । L सदा । 76d B मुनिर्मुनि तथाब्रवीत् । 77a L तदुक्तं । 77c LB ब्रह्मन् । 77d L पं गुरुः । B गुरुस्त्वं परमो मम । 78c B कांक्षे । 78d L नान्यान्निक्षत । B नान्यां नेक्षेत । 79a K हिंस्याद्ब° । B हिंसाद्ब° । 79b L वर्णजातिवयादयः । 79d L मर्च्यदेत्रता । B मचरित्रता । 80a K मे कुलं । L सत्कुलं । 81c L हस्तावादाय । B हस्तेनादाय ते कन्यां । L. om. 81d—83c. 81d B दद्या° । 82a B चरानया सार्थं । 82c B देवत° । 83b K मुक्तवानृषि° । 83c K महीपतिः कन्यां । 84a L सुपुरं । 84c L सुमुहूर्त्त । 84d L ववा ।

शकुन्तला महाप्राज्ञा तिष्ठन्ती पितुरालये ।
गर्भमाप महद्राज्ञो मरीचिर्भानवी यथा ॥ ८५ ॥
चुबुकाग्रमियान्नैल्यं शरीरं कृशतामियात् ।
गर्भः स्थूलो ऽभवत्तस्या मूर्च्छा छर्दिर्ह्यरोचकः ॥ ८६ ॥
जृम्भा प्रसेकः स्तनयो रोमराजेः प्रकाशनम् ।
इति लक्षणलक्षण्या ददृशे गर्भचिह्नया ॥ ८७ ॥
ववृधे चन्द्रलेखेव सुबुद्धिरिव सज्जने ।
धर्मपङ्क्तिरिव स्थाने पुष्पितेव महालता ॥ ८८ ॥
तस्यां प्रवृद्धिमायान्त्यां गर्भिन्यां पितुरालये ।
इन्द्रादयस्तदा जग्मुः कन्यां तां द्रष्टुमुत्सुकाः ॥ ८९ ॥
कण्वाश्रमस्थां तां कन्यां ददृशुः कमलेक्षणाम् ।
ऊचुः शकुन्तलां तन्वीं सर्वावयवसुन्दरीम् ॥ ९० ॥
इन्द्रः ॥ जानीहि वत्से देवेन्द्रमेतान्देवांश्च मामकान् ॥ ९१ ॥
इन्द्रं यमं वा वरुणं कुबेरं वा वरानने ।
वृणीष्व भोगानखिलान्भुङ्क्ष्व राज्यमकण्टकम् ॥ ९२ ॥
ऐरावतं कल्पतरुं नन्दनं मामकं वनम् ।
सर्वसंपत्समायुक्तं सर्वोपद्रवनाशनम् ॥ ९३ ॥

85b L तिष्ठति । 85d L भानुवीर्यथा । B तथा । 86a K चूबुका° । L रुचिकाग्रविलं नैल्यं । B नैत्यं । 86b L क्रिशता° । 86c L गर्भ । K स्थूलं । B तस्याः । 86d L छद्रि° । B छर्दी । 87a LB प्रसेक । L स्तनयोः । 87b L रोमराजैः । B रोमराजिः । B प्रकाशना । 87c KB लक्षणलक्षिण्या । L लक्षणालक्षिण्य । 87d B °विह्नया । 88a K ददृशे । B ददर्श । 88b L सज्जनो । 88c KL °रिवास्थाने । B धर्मपंडितरिवा° । 88d LB महल्लता । 89a L तस्या प्रवृद्धिमायायाः । 89b L गर्भिण्या । 89d KL दृष्टु° । 90b B कर्मलक्षणां । 90c B तन्वी । 91a LB om. इन्द्रः । 91b LB °मेतां देवांश्च । 92b L यरानने । 92c B वृणीहि । L भोगानकुलान् । 93a B ऐरावतः कल्पतरुर् ।

रम्भाद्यप्सरसो बाले त्वां सेवन्ते ऽद्य भृत्यवत् ।
पुष्पाणि पारिजातानामलंकुर्वन्ति मूर्धजान् ॥ ९४ ॥
स्वर्गे यदिच्छसि तदा स्वेच्छावत्तत्करोम्यहम् ।
शचीव मम कल्याणि भव सर्वस्वं संपदाम् ॥ ९५ ॥
स्वर्गलोके तु यद्वृत्तं तत्तत्स्वीकुरु भामिनि ॥ ९६ ॥
यमं वा वरुणं वापि कुबेरं वा समाज्ञया ।
वृणीष्व मा कुरुष्वात्र संदेहं सर्वसुन्दरि ॥ ९७ ॥
इति तद्वचनं श्रुत्वा देवेन्द्रस्य महात्मनः ।
तृणं वहन्ती हस्तेन इदमाह शकुन्तला ॥ ९८ ॥
वृथा वाक्यानि वदसे बलोन्मत्तवदज्ञवत् ॥ ९९ ॥
तव माता सुता वापि भगिनी वा स्नुषाथ वा ।
नास्ति सत्यं महाभाग विद्वद्भिर्गर्हितो ह्यसि ॥ १०० ॥
परनारीं विषं वापि ब्रह्मस्वं वा शचीपते ।
यः स्पृशेत्कामतो ऽज्ञानात्सो ऽपि नश्येत्सहान्वयः ॥ १०१ ॥
परनारी यदा स्पृष्टा तदा मृतिमवाप्नुयात् ॥ १०२ ॥
वैदेहीस्पर्शमात्रेण रावणो नाम राक्षसः ।
मृत्वा नरकमापेदे सपुत्रः कुलसंयुतः ॥ १०३ ॥

94a L रंभाद्या° । 94b L सेवंते । B संवंते । 94cd B पारिजातादीनलंकुर्वीत । L मूर्ध्वजान् । 95ab B यदा तदा स्वेछा । 95c B मम statt भव । K सर्वस्वसंपदा । L सर्वस्वसंपदं । B सर्वस्वसंपदां । 96b KB तत्सर्वं कुरु । L तत्तस्वी° । भामिनी । 98b B देवेंद्रसा । 98c LB कंष्ठं statt तृणं । L वदंति । 100d B °गर्हितो स्यसि । 101a KLB परनारी । 101c L य स्पर्शेत्कामतो । 101d B नश्यत्स° । 102a KB परनारीं । LB स्पृष्टस्तदा । 103c B छत्वा । KL नरकमाप्नोति ।

कीचकः श्रूयते गाथे द्रौपदीं हर्तुमुद्यतः ।
भीमसेनेन महता भ्रातृभिः सह नाशितः ॥ १०४ ॥
गौतमस्य सतीशापं न स्मरस्यधुना खल ।
पातिव्रत्यप्रभावेन परपत्नीं न तु स्मर ॥ १०५ ॥
कण्वेन महता पूर्वं दत्तास्मि नृपवल्लभे ।
गच्छ स्वभवनं तात सुखी भव सुरेश्वर ॥ १०६ ॥
शकुन्तलावचः श्रुत्वा मघवान् शापशङ्कितः ।
देवैः सह पुरं प्रायाद्यत्र तिष्ठत्पुलोमजा ॥ १०७ ॥
तदा महर्षयः सप्त गङ्गातीरमुपागमन् ॥ १०८ ॥
राजा दुष्यन्तनुर्गत्वा स्नानार्थं तटमुत्तमम् ।
स्नात्वा सम्यग्यथाचारं दत्त्वा दानं द्विजन्मनाम् ॥ १०९ ॥
पुनः प्रयाणकाले तु न विचार्य ऋषीन्बहून् ।
न नत्वा पुनरभ्येत्य सुखमास्ते नृपोत्तमः ॥ ११० ॥
सप्तर्षयस्तु राजानमशपन्कुपितास्तदा ॥ १११ ॥
नो नः स्मरसि राजेन्द्र स्नानार्थमित आगतान् ।
यथा तथैव त्वत्पत्नीं न स्मरस्येकमानसः ॥ ११२ ॥
इति शप्त्वा दिवं जग्मू राजा स्वपुरमाविशत् ॥ ११३ ॥
तत्सर्वं कथयामास राज्ञे ऋषिविचेष्टितम् ।
तत्सर्वमभिधायाशु राजा निर्विण्णमानसः ॥ ११४ ॥

104a K गाधा । L गाथ । B गाथा । 104b KB धर्तुमु° । L द्रौपदी हर्त्तुं° । 104d L सह बांधवः । KB नष्टवान् । 105b L खला । 105d L परपत्नी । स्मरन् । 106b L दत्वास्मिन्नृ° । 107b L मघवाञ्छाप° । 107cd L यायदात्र । 108a B कदा । 109a K दुषन्तको । L दुःशंतनु° । 109b B तटमुत्तमः । 109d L ज्ञानं statt दानं । 110c K पुरमभ्येत्य । B °रभ्येत । 111a B ऋषयः सप्त राजान° । 111b L °मशापं । 112a KLB न । B स्मरति । 112b L °मिह चागतान । 112c L तत्पत्नी । 113a LB जग्मु ।

दशमे मासि संप्राप्ते पुत्रं सूते शकुन्तला ।
सर्वलक्षणसंपन्नं भरतं नाम नामतः ॥ ११५ ॥
कण्वो ऽपि सुमहातेजाः पोषयामास बालकम् ।
क्षीराज्यमधुदध्यन्नैर्यथाकालोद्भवैरपि ॥ ११६ ॥
बालो ऽपि वृद्धिमगमद्यथा सूक्ष्मनिशाकरः ।
चतुर्वर्षगतो बालो मातुरानन्दकारकः ॥ ११७ ॥
तदा शकुन्तला कण्वं पितरं प्राह सा सती ।
मत्पत्युः पुत्रवार्त्तां तु मदीयामपि प्रेषय ॥ ११८ ॥
ससुतां मां परित्यज्य राजासावन्यसंगतः ॥ ११९ ॥
चतुरब्दगतो बालो ह्यवशाहं तवालये ।
सम्यग्विचारय त्वं तु यथेच्छसि तथा कुरु ॥ १२० ॥
कण्वस्तत्सर्वमाज्ञाय प्रेषयामास शिष्यकम् ।
राजानं सहसा गत्वा शिष्यस्तत्सर्वमभ्यधात् ॥ १२१ ॥
राजासौ विस्मयाविष्टो मन्त्रिमध्यगतस्तदा ।
चिन्तयामास मनसा मन्त्रिणस्त्विदमब्रवीत् ॥ १२२ ॥
क्व जाया क्व च मे पुत्रः क्व कण्वः श्वशुरो मम ।
सर्वं मिथ्या तदस्माकं विस्मृत्योन्मत्तबालवत् ।
तूष्णीमास्ते सभामध्ये राज्यवार्त्तापरायणः ॥ १२३ ॥

115ab B दर्शमे भासितं मानयत्व सूत हि शंकुला । 115c LB °संपन्न । 116a B समहतेजाः । 116c L °दधिमध्वन्नै° । 118a L सदा । B कदा । 118b K चाह । L सति । 118c KB पुत्रवार्त्तांता । 119a K मां च सत्यं परि° । L ससुता । B मां सपुत्रां । 120b L ह्यवसा ह । 121a L कण्वस्त्वत्समाज्ञाय । B कण्वो विदित्वा तत्सर्वं । 121d B °त्सर्वमुक्तवान् । 122d L मंत्रिणा° । B मंत्रिणं त्विदम° । 123a L पुत्र । 123b L कण्व क्व पुरो मम । 123c B सर्व । 123d K विस्मृतो° । L °बालकः । 123f KB राजा वार्ता° ।

मन्त्रिणो ऽपि तदा मत्वा ऋषिशापं न्यवेदयन् ।
शिष्याय गतवृत्तान्तं यथापूर्वं समासतः ॥ १२४ ॥
शिष्यः श्रुत्वा तदा वाक्यं हृदि स्थाप्य पुनर्ययौ ॥ १२५ ॥
कण्वाय गतवृत्तान्तं सर्वमाचष्ट यत्नतः ।
कण्वो ऽपि पुत्रीमाहूय इदं वचनमब्रवीत् ॥ १२६ ॥
ऋषिशापप्रभावेन राजा दुष्यन्तनुर्महान् ।
सपुत्रां त्वां तु विस्मृत्य वर्तते ऽद्यैव बालवत् ॥ १२७ ॥
शकुन्तला तदा श्रुत्वा वज्रपातोपमं वचः ।
विसृज्य फलमूलानि पुत्रं चापि पतिव्रता ।
चिन्तयामास मनसा ह्यश्रुपूर्णाकुलेक्षणा ॥ १२८ ॥
पत्युर्हितकरी नारी पतिवाक्यपरायणा ।
पत्युरग्रे तु या नारी वर्तते सा महासती ॥ १२९ ॥
सुगुणी निर्धना रूपहीना या पतिवल्लभा ।
सा नारी पुत्रिणी बन्धुसहिता भाग्यवत्यपि ॥ १३० ॥
अन्यथा निष्फलं भूयाद्विपिनस्थेव चन्द्रिका ॥ १३१ ॥

124a K ऽथ statt ऽपि । 124ab L तदान्मन्मत्वा ऋषिशाप न वेद-यन् । 124b B ऋषिशापान्यवेदयेत् । 124c L शिष्याया । B तद्वृत्तांतं तु शिष्याय । 124d L सभासदः । 125a L शिष्य । B तु तद्वाक्यं । 125b L स्थित्वा । 126a K कण्वायामितवृत्तांतं । B कण्वाय मित° । 126b B आचष्टे खलु यत्नतः । 126c B कर्णौ । 126d B त्विदं । 127c K पत्नीं त्वांस्तु । B सपुत्रीं । 127d L द्यच statt ऽद्यैव । 128a L शक्यः statt श्रुत्वा । 128b B °पातापमं । 128c L फलमुत्पन्नं । 128f B °पूर्णा° । 129b L पतिर्वाक्य° । K °परायणी । 129c B त या । 130a LB सगुणी । L निर्धनी । B निर्गुणी । 130b L °वल्लभां । 130cd L बाला साहिता । 131b L °द्विपिनस्य वि-चंद्रिका ।

धनहीना पुत्रहीना रूपहीना गुणान्विता ।
पत्युर्वशकरी नारी सा स्त्री देवप्रियोपमा ॥ १३२ ॥
अतो ऽहं पतिहीना तु मरिष्यामि हुताशने ।
शप्त्वा सप्त ऋषीन्सम्यक्पुत्रं दत्त्वा पितुर्मम ॥ १३३ ॥
इति निश्चित्य मनसा चितिं चक्रे तदा सती ॥ १३४ ॥
एवं वृत्तान्तमाकर्ण्य नारदो मुनिसत्तमः ।
ऋषिभ्यः कथयामास कण्वपुत्रीविचेष्टितम् ॥ १३५ ॥
सप्तर्षयस्तदा जग्मुर्यत्रास्ते सा शकुन्तला ।
सारुन्धतीकाः सपदि भीतास्तच्छापशङ्किताः ॥ १३६ ॥
[सकण्वां ससुतां साध्वीमश्रुपूर्णाकुलेक्षणाम् ।]
नमस्तुभ्यं नमस्तुभ्यं साध्व्यै ते पतिवत्सले ॥ १३७ ॥
अस्माभिर्यत्कृतं पूर्वं तत्सर्वं क्षन्तुमर्हसि ।
अस्माभिर्यः कृतः शापः सो ऽपि नष्टत्वमागतः ॥ १३८ ॥
एहि वत्से महाभागे गच्छामो धवसंनिधिम् ।
पाणिग्रहं करिष्यामो युवयोर्देववर्चसोः ॥ १३९ ॥
इत्युक्त्वा ऋषयः सर्वे तच्छापभयपीडिताः ।
जग्मुस्ते हास्तिनपुरं सकण्वाः सशकुन्तलाः ॥ १४० ॥

132ab L नृहीना पुत्रहीना च रूपहीना च भामिनी । 132b K विभामिनी statt गुणान्विता । 132c B पत्युवंश° । 132d B सा त्वी देवी° । L देवस्त्रियोपमा । 133a B पितुहीना । L च statt तु । 133c L सत्व सप्तर्षीन्सम्य° । 133d B पुत्र । 134a B निश्चिंत्य । 134b L कृत्वा तदा सति । 135b B °सप्तमः । 136cd L सारुंधतिःका सपदी सतीशापात्तु शंकिताः । 137a K सकण्वीं । 137b B °लक्षणां । 137d L साध्वी । 138a L अस्माकं । B यत्कृते । 138c L यत्कृतः । B यत्कृते । 139a L हे वत्से हे महा° । B तव वत्से । 139b L गच्छावो । 139c B करिष्यासि । 139d L देववर्चसः । 140c BL हस्तिनपुरं । 140d L सहकण्वाः शकुंतलाः ।

राज्ञः शकुन्तलां भूयो विवाहं चक्रुरुत्तमम् ॥ १४१ ॥
राजासौ शापनिर्मुक्तः पुनरुद्वाह्य तां सतीम् ।
राज्यं चक्रे स धर्मात्मा सपुत्रो जायया सह ॥ १४२ ॥
ऋषयस्ते पुनर्जग्मुः स्वं स्वं धाम यथासुखम् ॥ १४३ ॥
पतिव्रता महासाध्वी शापानुग्रहयोः क्षमा ।
न चैनां धर्षितुं शक्यं त्वया राजन्यशेखर ॥ १४४ ॥
एवमुक्तः शुकेनाथ प्रभाते विमले सति ।
पुनर्जगाम भवनं लज्जाकुञ्चितमस्तकः ॥ १४५ ॥

॥ इति शुकसप्ततिकथासु षोडशदिनालापनिका ॥ १६ ॥

141 a B शकुंतला । 141 b L चक्रुरु सत्तमं । 142 a L राज्ञासौ । 142 d B भार्यया । 143 a L ऋषस्ते । 143 b L धर्म । B धमा । 144 a L समासाध्वी । 144 b K °ग्रहणोः । L °ग्रहयो । B °ग्रहणे । 144 c K नेयं ध° शक्या । B अथैनां । L धर्षितं । 144 d B °शेश्वर । 145 a K एवमुक्ते । L शुको तस्मि । 145 b L सती । 145 c B भुवनं । 145 d K राजा statt लज्जा । L श्रीशुक° ॥

Uebersetzung.

Verneigung dem hochheiligen Gaṇēça!

Einst fragte in Sudharmā der König, der grosse Indra, mit den Götterschaaren vereint, Folgendes den Nārada, in Gegenwart der Götter: „Welcher Mann ist in der Welt kundig des Wesens des höchsten Seins und kann Andere Treffliches lehren? Wenn es einen Solchen giebt, magst Du ihn mir gebührend nennen". — Als Nārada diese Worte des Indra vernommen hatte, sprach er also zu ihm: „Çuka allein versteht sich auf Beides: kein Anderer weiss es, Herr der Çacī". — Als Vahni dessen Rede in jener Versammlung gehört hatte, sprach er darauf: „Çuka weiss es wohl, der Yogin, aber Andere kann er nicht unterweisen". — Als Nārada das Wort des Agni vernommen hatte, entgegnete er: „Ich bin der Ansicht, dass Çuka selbst sich in der Welt auf das Wesen des Seins versteht und auch fähig ist, einen Andern (darüber) zu belehren; wozu noch viele Redereien? Wenn man einen Beobachter aufstellen könnte, würde sich meine Behauptung als wahr ergeben". — So und ähnlich war der gewaltige Streit, der da unter den Beiden sich erhob. Darauf entfernten sich die Götter aus der Versammlung, Indra an der Spitze; Vahni aber fasste den Entschluss, den muni Çuka auf die Probe zu stellen: da ward der Gott denselben Augenblick zum Könige auf dem Erdenrunde; der von Çacī Begleitete ward, um für jenen Zeugniss ablegen zu können, zum Diener des Königs; der in den Künsten erfahrene Nārada ging hin und ward sein Spion. Seine Absicht hinterbrachte Nārada flugs dem Çuka: da ward Çuka zu einem Papagei und setzte sich in dem Hause eines Dieners in einen goldenen Käfig, um den König im (höchsten) Sein zu unterrichten.

Hört diese Erzählung, die wechselvolle, sündentilgende, alte, im Purāṇa berichtete, von Çuka dem Erdherrscher Vahni vorgetragene.

Auf dem Erdenrund lebte ein König, der kannte Sinn und Inhalt aller Lehrbücher. Allwissend war er, tüchtig, rechtlich, bewandert in den Satzungen der Lehrbücher über Lebensweisheit; immer suchte er Gute auf, opferfreudig war er, hochgemuth. Gern hörte er die Erzählungen der Anhänger des Viṣṇu, er ging auf im Nachdenken über Viṣṇu. Gewandt war er in Wissen und Waffen,

ein guter Bogenschütze; eifrig erfüllte er seine Pflichten als König. Stets strafte er die Bösen und ebenso beschützte er die Guten; gegen Anderer Frauen und Besitz war er wie ein Blinder, wie ein Lahmer. In der Frühe vollzog er sein Bad, stets opferte er, ergeben war er Çiva und Viṣṇu. Er zerstörte die Reiche Anderer und traf die Blössen seiner Feinde. Er übte sich in den sechs Tugenden und war kundig der drei Fähigkeiten. Er dachte nach über das Wesen der siddhi und der drei udaya; der vier upāya und vyūha Wesen kannte er am besten. Er schirmte die Erde, gleich dem vollen Meere. An Festigkeit glich der Fürst dem Schneeberge, an Rechtlichkeit dem Dharma. Immer blieb er e i n e r Gattin treu, stets hielt er sein Versprechen. Dieser also die Erde beherrschende (König) besass einen ausgezeichneten Diener, Dēvadāsa mit Namen, der stets den Göttern und Brahmanen treu ergeben war. Das Schwert tragend dachte er an die Geschäfte seines Herrn, sammt seinem Weibe; Tag für Tag erwies er dem Könige Ehren; nie floh er im Kampfe. Stets erfüllte er seine Pflicht als Diener und freudig diente er dem Könige. Mit Erlaubniss des Königs ass er beständig seine Speise, von seinem Gebieter zufriedengestellt. Stand der König, dann war er gebückt; war jener zu Fuss, dann folgte dieser weit hinten. Auf einen Wink der Augenbraue vollzog er so Tag für Tag seine Aufträge. Zu Mitternacht pflegte er nach Hause zu gehen, wenn er beurlaubt wurde mit „Gehe!“ In seinem Hause befand sich der Papagei, von diesem Diener gepflegt. Durch die Kraft seines Wissens kannte er genau Vergangenheit und Zukunft: Tag für Tag lehrte der Vogel seinen Herrn, wie der Lehrer den Schüler. Tag für Tag sprach er, wenn er sich erhoben hatte, früh zu dem Papagei im Käfig, nachdem er hinzugetreten war und seinen Auftrag genannt hatte: „Ich will die Befehle des Königs vollziehen“, und stets that er nach jenes Worten. „Nachdem man den König, die Königin, die Kuh, den Feigenbaum, den Lehrer und die Sonne sowie den frommen Pilger und Viṣṇu angebetet hat, soll man getrost sein. Sandel. Gallenstein, Gold, mṛdaṅga, Spiegel, Edelstein, Lehrer, Feuer und ebenso die Sonne soll man früh eifrig nennen.“ Also bedacht ging er schnell in den Palast des Königs, verneigte sich tief vor ihm und that nach seinen Worten. Was Jener auch immer befahl, er that alles diensteifrig. In dieser Weise vergingen zwölf Jahre. Der König wusste durch seine Kundschafter von dem Treiben seiner Unterthanen, indem die Spione in seinem Reiche Haus für Haus berichteten. Durch diese wusste er genau alle guten und bösen Thaten. Wer auf schlechten Wegen wandelte, den pflegte er nach Gebühr zu bestrafen; wer auf guten Wegen wandelte, den belohnte er mit hohen Ehren, Brahmanen, kṣatriyās, vaiçyās, çudras oder die Allergeringsten, Frauen oder Wittwen: „Ihr sollt Euren Pflichten leben. Wer auch immer in der Welt der Zucht vergisst, der muss von mir bestraft werden, der Verbrecher, und wäre es mein Sohn oder auch ein Verwandter.“ — Indem er so das Land beherrschte,

trat einst ein allwissender Kundschafter in seiner Stadt heimlich vor den König und sprach, mit demüthig gefalteten Händen: „König, höre, wie das war, was ich in Deiner Stadt erfahren habe. Von der ersten Nachtwache an laufe ich umher, schlaflos und so lange spähend, bis die Sonne aufgegangen ist, allein, unkenntlich und ganz schweigsam. Das thue ich Tag für Tag, indem ich schnell in alle Häuser blicke. Einmal sah ich ein Weib, die Gattin des Devadāsa: an Schönheit ist sie der Kamalā gleich, der Bhavānī gleicht sie durch ihre Vorzüge: in der Kunde der Lehrbücher gleicht sie Sarasvatī; ihre Blicke heftet sie auf die Füsse ihres Gatten. Sie hat schönes Haar, glänzende Zähne, schöne Brüste und ein schönes Angesicht, die Treffliche; sie hat eine schlanke Taille, breite Hüften, tiefliegenden Nabel und schöne Stimme. Sie hat eine schöne Nase, schöne Wangen und Bimba-Lippen und ist gern gesehn bei den Guten. Sie ist langäugig, schwarzhaarig und schönhalsig und steht in der Jugendblüthe. Sie hat schöne Füsse, Schenkel und Hände und ist erfahren in Künsten und Wissenschaften. Sie hat durchaus den Gang eines trunkenen Flamingo und redet stets Vernünftiges. Stets ist sie sehr häuslich und dem Gatten in Liebe ergeben. Wenn der Gatte nach Hause kommt, bedient sie ihn gehörig mit (der Darreichung von) Fusswasser u. s. w. und achtet seines Befehles; wenn er nicht kommt, ist ihr Antlitz betrübt; wenn er zornig ist, redet sie freundlich. Sie isst, wenn er gesättigt ist, was in seiner Schüssel übrig blieb. In seiner Gegenwart lacht sie nie, setzt sich auch nicht nieder; sie spricht nie, ohne gefragt zu sein; sie handelt seinem Worte nie zuwider. Von den Leuten wird die Gattentreue an die Spitze der guten Frauen gestellt; an einen andern, fremden Mann denkt sie nicht einmal im Schlafe. Stets verehrt sie eifrig die Gaurī; sie schmückt ihren Leib mit Gelbwurz, Safran u. s. w. und trägt stets ein Mieder. Den Papagei sogar, den lieben, den ihr Gatte pflegt, redet sie nie an; auch ist dort weder eine Sklavin noch ein anderer Diener. Alles geschieht durch ihre Macht: Wasser, Holz u. s. w. — alles das erlangt sie im Nu kraft ihrer Gattentreue. Niemals tadelt sie ihren Gatten oder sieht auf einen fremden Mann; nie betritt sie fremde Häuser, nie spricht sie eine Lüge aus. Ueber die Schwelle setzt sie keinen Fuss, nie sitzt sie an einsamen Orten (?); nicht ein einziges Mal spricht sie ein hartes oder müssiges Wort. Ein solches Weib wohnt hier in Deiner Stadt. Mag das, was ich gesehen und gehört habe, Freude bringen oder Leid, ich habe alles gemeldet: zürne mir nicht. Die Thiere sehen mit den Nasen, die Brahmanen mit den Lehrbüchern, die Könige mit den Spähern, die übrigen Menschen mit den Augen. Alles, was die Kundschafter gesehen haben, Gutes und Schlechtes, muss dem Herrn mitgetheilt werden, wie sie es gehört haben; sonst begeht man Sünde. Darum habe auch ich das Alles, was ich gesehen habe, ohne Trug erzählt."

Als jener Späher so gesprochen und sich entfernt hatte, war

der Erdherrscher in tiefes Nachdenken versunken, und sein Haupt ward von Sorgen bewegt: „Hier muss ich, der Stärkere, ein Mittel finden, verliebt wie ich bin. Ich schaffe den Diener aus dem Wege und geniesse voll Verlangen seine Frau. Sohn, Bruder, Gattin, Mutter und Vater auch — jedweden tödtet der Herrscher: warum nicht auch Diener u. s. w.? Ich will ihr heute viele Schmucksachen und Parfums, Kleider u. s. w. geben und ihr etwas Liebes sagen: dann habe ich gewonnen, kein Zweifel. Was soll sich ein Zielbewusster Skrupel machen? Durch Skrupel geht das Werk zu Grunde: wenn ein Diener so zaghaft ist, geht das Werk unter durch Zaghaftigkeit. Ich bin Herr über das Vermögen aller Diener; der König ist der Meister der Brahmanen, Krieger und Vaiçya; er lehrt sie ihre Pflichten. Beliebig viele Diener kann ich heute mit allen möglichen Aufträgen versehen. Den Dēvadāsa will ich holen lassen, ihm viel Geld geben (und zu ihm sprechen): ‚Merke genau meine Worte: gehe nach dem Wassermeere, begieb Dich an den Mondberg und bete, hier verweilend, immer an Viṣṇu, den Herrn der Frommen und Götter und preise den Weltenherrn. So thue siebzig Tage lang und gehe dann schnell, indem Du den in dem Mondberge befindlichen herrlichen Edelstein nimmst und kehre unbesorgt wieder zurück zu mir. Glück auf.“ — Als er so in seinem Herzen überlegt hatte, liess er am andern Morgen diesen Diener holen, gab ihm viel Geld und sprach: „Von dem Diener hängt ab dieses Reich, von dem Diener hängt ab diese Erde, von dem Diener hängt ab diese Königsherrlichkeit, von dem Diener hängt ab dieser Leib“. Damit stand er schnell auf, umarmte ihn innig, nahm ihn bei der Hand und sprach heimlich zu ihm: „Merke genau auf meine Worte: gehe nach dem Wassermeere, begieb Dich an den Mondberg und bete, hier verweilend, immer an Viṣṇu, den Herrn der Frommen und Götter und preise den Weltenherrn. So thue siebzig Tage lang und gehe dann schnell, indem Du den in dem Mondberge befindlichen herrlichen Edelstein nimmst und kehre unbesorgt wieder zurück zu mir. Glück auf!“ — Als der Erdherrscher so zu dem Diener gesprochen hatte, sass er schweigend da. Dēvadāsa sagte: „So sei es“ und ging wieder in sein Haus. Das Alles erzählte er seiner Frau und dem Papagei. Als der Papagei das alles gehört hatte, merkte er, dass der König verliebt sei; er behielt alles in seinem Herzen und sprach also zu Dēvadāsa: „Ich kenne Dich und den König, der durch den Bericht eines Kundschafters verliebt worden ist. Alle Könige werden durch geldgierige Späher betrogen. Was der König Dir aufgetragen hat, das musst Du ohne Bedenken thun. Es giebt ein Salzmeer, Zuckermeer, Branntweinmeer, Schmalzmeer, Sauermilchmeer, Süssmilchmeer und Wassermeer: in dem siebenten Meere, o Lieber, liegt der Mondberg. Zu diesem gehe, preise Viṣṇu, bete ihn an, lobsinge ihm und stimme ihn gnädig; so thue siebzig Tage lang unter Fasten, indem Du an den König unter den Zaubersprüchen: „Verneigung dem Narayaṇa“, denkst.

Am Ende der (siebzig) Tage wird der hochherrliche Viṣṇu Dir leibhaftig erscheinen und Dir den Edelstein sowie Erlösung schenken: daran brauchst Du keinen Zweifel zu hegen. Wenn Du Dir eine Feder von meinem Körper an Deinen Leib bindest, wirst Du im Nu die sieben Meere überfliegen, o Mensch. So schnell wirst Du gehen wie Viṣṇu mit Garuḍa, wie der Viergesichtige mit dem haṃsa, wie Çambhu mit dem Stiere. Inzwischen wird diese Deine treue Frau bis zu Deiner Rückkehr das Brahmacarya-Gelübde und andere üben, nachdem sie eine nie verlöschende Lampe angezündet hat und indem sie sich in der Nacht des Schlafes erwehrt, die Schöne, mit Herzen, Mund und Händen, zur Wohlfahrt ihres Gatten. Der Gaurī soll sie ihre Verehrung darbringen, wie es in den Satzungen des Rituals geschrieben steht. Anfechtungen wird sie zu ertragen haben, o Pflichtkundiger, von einem Manne mit schlechtem Charakter. Doch diese Anfechtungen brauchst Du nicht zu fürchten: sie sind in Deiner Hand. Gehe schnell hin; genug des Redens; allzu wichtig ist der Befehl des Königs. Der Befehl des Königs ist in der Welt (wie) die Eltern; der Befehl des Königs ist die Allgottheit; der Befehl des Königs ist (wie) Sohn und Freund; die Diener müssen ihn sorgsam ausführen."

Als er so von ihm angeredet worden war, wandelte er dreimal um den Vogel und ging dann im Augenblicke dahin, wo der Mondberg liegt. Wie der Papagei gesagt hatte, vollzog er den Auftrag des Königs unermüdlich. Seine Gattin, von dem Papagei auf jene Weise angewiesen, brachte beständig, Tag für Tag, Gaurī ihre Anbetung dar, das Gelübde des Schweigens übend und dachte an den fleckenlosen Gott, den erbarmenden Liebling der Frommen, indem sie, im Hause sich aufhaltend, um das Wohl ihres Gatten sorgte.

So endet die Schilderung der Rahmenerzählung in den Erzählungen der Çukasaptati.

Da der Diener nach dem Wassermeere gegangen war, empfand der König Freude; und am andern Tage, als die Sonne untergegangen war, überlegte er: „Wenn heute die Nachtzeit hereingebrochen ist, werde ich Schmucksachen nehmen, den Leib schmücken mit Wohlgerüchen, Kränzen u. s. w. und in der Verkleidung eines Stadtwächters, jene willfährig zu machen begierig, in ihr Haus gehen." — Als er das im Herzen beschlossen hatte, entliess der König seine Soldaten, ass eilig und ging dann nach der Behausung des Dieners. Hier war die Thorfahrt unbesetzt und ohne Wächter. Als er an den Rand des Thores gekommen war, das durch einen Wall, Garten und Querbalken für Diebe schwer zu überschreiten war, überlegte er: „Was soll ich thun? Auf welchem Wege kann man glücklich in das Innere des Hauses gelangen?" — Er trat an den Fuss des Thorflügels und schlug mit einem Knüttel darauf. Als er in den Thorflügel einen Keil getrieben hatte, trat der König

sofort durch das Loch in das Innere, wo der Papagei und eine Lampe sich befanden: und als er eingetreten war und die Allgliederschöne erblickt hatte, empfand er unbändige Freude wie ein Armer, der Geld bekommen hat. Mit Mühe nur setzte er sich auf das Ruhebett, nachdem er die Füsse gewaschen hatte, besah sich das mit Geräthschaften versehene Haus von allen Seiten, rief die eifrige Büsserin, die wohlgesittete, schweigende, in Meditation versunkene herbei und sprach: „Komm her; ich bin der König und Deinethalben gekommen". — So sprach er zu der Trefflichen, in Andacht Versunkenen, Verständigen: „Lass ab von der weihevollen Andacht; geniesse der Liebe; der Leib ist unbeständig; die Jugend nennt man blumengleich, der Geist ist wandelbar. Menschen altern durch vieles Reisen, Pferde durch Mangel an Bewegung, Frauen durch ungestilltes Verlangen, Kleider durch Sonnenschein. Fremde Weiber lieben Schönheit, Geld und Reichthum, Macht und einen freigebigen, in den Künsten wohlerfahrenen Schelmen. Frauen erfreuen sich am Buhlen, Kühe am freien Umherlaufen, Elephanten am Sandregen, Brahmanen an Anderer Tadel. Eine von Liebe geplagte Frau, die am abgelegenen Orte einen jungen, liebestollen Mann sieht, sucht ihn mit Gewalt zu gewinnen. Warum, o Schlanke, siehst Du mich scheel an? Wirf Deine Seitenblicke auf mich! Besprenge mich, den vor unmässiger Liebe Verschmachteten, mit dem Nektar Deiner Sprache! Oder auch schlage mich mit dem ringgeschmückten Fusse! Verstricke mich, o Schöne, mit Deinen sehr zarten, kühlen Armen. Glück auf! Selbst mein Reich will ich Dir geben. Blicke mich voll an mit Deinem Angesichte, das den Mond übertrifft. Wozu die vielen Worte? Ich will Dein Sklave sein. Wenn nicht, habe ich beschlossen, um Deinetwillen das Leben von mir zu werfen." —

Als Çuka in der Gestalt des Papageis diese Rede des Königs gehört hatte, dessen Herz von Liebe erfüllt war, sprach er folgendes zum Rechten mahnende Wort: „Ein grosses Wunder ist es, König, dass Du Dich (in eine fremde Frau) verliebt hast. Immer warst Du doch rechtlich gesinnt, immer darauf bedacht, die Brahmanen zu ehren; abhold fremden Frauen, fremder Habe, fremdem Tadel. Immer warst Du eifrig im Studium der Purāṇa und Smṛti, immer wandeltest Du auf guten Pfaden. Wenn Du der Tugend vergisst, geht in der ganzen Welt die Tugend zu Grunde. Du sollst strafen und wachen über die Menschen, die Unrecht thun. Wohlgesinnte straft der Lehrer, Bösgesinnte der Fürst: diejenigen aber, die hier im Verborgenen Böses thun, straft Yama, Vivasvant's Sohn. Der König wird nach dem Gesetze der Vater der Unterthanen genannt: besonders aber für die Diener vertritt er die Eltern. Schüler, Diener, Sohn, Tochtersohn und Schwestersohn sind hier in der Welt dem Sohne gleich zu achten; ihre Frauen gelten als Schwiegertöchter. Unzucht mit der Schwester, Unzucht mit der Tochter und ebenso Unzucht mit der Schwiegertochter gilt für so schlimm als Schändung

des Bettes des Lehrers. Deinetwegen ist Dēvadāsa nach dem Mondberge gegangen: seine Gattin, die auf dem Wege der Tugend wandelt, musst Du stets schützen. Sie ist keine Sklavin, auch keine Hetäre: sie ist die Frau Deines Dieners; sie sieht keinen fremden Mann an, ja, sie denkt nicht einmal im Herzen an einen solchen. Selbst im Schlafe vergisst sie nie den Gehorsam gegen ihren Mann. Sei gnädig gegen diese Frau des Dieners, die durchaus gattentreue, die ein Gelübde übt, unter Deinem Schutze steht und Deine Schwiegertochter ist, die liebe Frau Deines Dieners; schütze sie und begehe keine Gewaltthat, o Herr. Zu eignem Verderben willst Du (sonst) in die ewige Hölle gehen, die Frucht einer schweren Sünde, die in nur kurzem Glückstaumel besteht. Eine Sklavin vernichtet Ehre und Geld, eine Hetäre vernichtet Busse und Würde, eine Wittwe vernichtet Leben und Wohlfahrt, Alles vernichtet eine fremde Frau. Selbst einem Brahmanenmörder, einem, der die Leibesfrucht tödtet, sogar einem Undankbaren ist grosse Verzeihung gewiss; wer das Vertrauen täuschte, findet nach den Gesetzbüchern keine Verzeihung. Du hast wunderbarer Weise wie ein Räuber grosses Verlangen nach dieser Sünde. Gieb die Absicht auf, Fürst der Könige. Es verfluchen fremde Frauen den verliebten Mann, der nur auf sündhaftes Treiben sinnt; sie verfluchen ihn hier, und jenseits hat er grosse Noth. Die Frauen, welche ihren Gatten verlassen und einen Andern geniessen, o Erdherrscher, in deren Scheiden wird als Ahnenopfer glühendes Eisen gegossen; und die Männer, die von der Liebe zu fremden Frauen gepeinigt werden, müssen jene glühenden Frauen im Genusse mit ihnen umarmen. Seit alten Zeiten wohnt Mancher, durch (solchen) Fluch getödtet, in den Höllen: darum ändere Deinen Sinn und bleibe ruhig, Männerfürst. Da hört man von einer alten Geschichte, die alle Sünden tilgt, die durch blosses Anhören oder Erzählen sofort Glück verleiht, o Herrscher:

Es war einmal ein Bettler, welcher aus Kalinga stammte; der war frei vom Verlangen nach allen Dingen. Er lebte nur von Almosen und übte die Pflichten eines Yati. Nachdem er alle Reiche durchstreift, in allen Flüssen gebadet und alle heiligen Orte gesehen hatte, ging er an das Ufer der Gōdāvarī. Nachdem er hier in dem grossen Flusse gebadet hatte, ging er, als die Sonne sich neigte, in ein Dorf, welches glänzte durch die Häuser der Andächtigen. Er trat in den Königspalast und sprach zu dem tugendkundigen Könige: „Gieb mir, o König, ein Almosen zur Erhaltung des Leibes.“ — Als der König diese Worte gehört hatte, verneigte er sich sammt seiner Gattin vor ihm, liess ihm Waschwasser für die Füsse reichen und sprach erfreut: „Ich bin beglückt“. Dann überlegte er im Herzen, indem er Freudenthränen weinte: „In dem Hause, wo ein Yati isst, da isst Hari selbst; in dem Hause, wo Hari isst, da isst das Weltendrei. Man soll einem Yati Wasser geben und dann ein Almosen reichen. Diese Speise kommt dem Meru gleich; dieses Wasser ist dem Meere zu vergleichen“. —

Nachdem er so in seinem Herzen überlegt hatte, rief er freundlich seine Gattin herbei und hiess sie, ihm auf jede Weise Almosen geben. Darauf erwiderte jene, als sie von ihm diesen Befehl erhalten hatte: „Ich will thun, wie Du mich geheissen hast"; und nachdem sie dem Yati Speise in sechsfacher Zubereitung vorgesetzt hatte, trat sie schweigend zu ihm und fächelte ihn mit einem Fächer. Als der Bettler die Treffliche, Ergebene, Zarte, Herzberückende erblickte, überlegte er, nachdem er die Speise schnell gegessen hatte, indem er ihrer im Herzen gedachte: „Bei dem Bade, dem Gebete und der Andacht bekam ich im Herzen eine Anfechtung der Seele: was ist das? Woher, o Wunder, dies Hinderniss aller Tugend? Das Herz ist ja die Ursache aller Gemüthserregungen. Opferschmalz, süsse Speisen und Gemüse, Parfums, Blumen u. s w. und schöne Weiber bewirken Störung der Kasteiung. Flaschengurken- und Rettigblüthen, Milch und Zuckersachen, Upōdakī und Mahākumbhī erregen den Samen. Ich habe heute Speisen genossen, die ein Yati nicht essen soll: daher ist mein Sinn schwankend geworden durch üppiges Essen. Wo mein Herz unruhig geworden ist, da will ich es wieder festigen". — Nachdem er so bei sich überlegt hatte, ging er nach dem Palaste: heimlich trat er vor den König und sprach, er, der sich nicht mehr bezähmte: „Mein Herz ist unruhig geworden, nachdem es Deine treffliche Gattin gesehen hat. Nun plagt mich die Liebe. Thue, was Dir beliebt". — Als der König diese Worte gehört hatte, überlegte er einen Augenblick, das Auge leuchtend vor Freude und sprach: „Ich bin beglückt. Es giebt Leute auf der Erde, die Geschenke im Gewicht eines Menschen machen. Die Vedakenner nennen darunter das Schenken der Frau als das beste. Unter allen Schenkungen glänzt hervor das Schenken der Gattin. Wenn ich meine Treffliche dem Yati gebe, dürfte ich wohl Erlösung erlangen, nachdem ich (schon) den besten Priestern mein Gut sammt meinem viergliedrigen Heere gegeben habe". — Nachdem er so gehörig nachgedacht hatte, rief der Tugendkönig seine Gattin herbei (und sprach): „Ich werde Dich dem Yati schenken, lebe ihm zu Gefallen auf meinen Befehl". — Darauf sprach sie zu ihrem Gatten: „Höre, Du Tugendhafter. ‚Die Frauen sind vom Gatten jedem beliebigen Brahmanen hinzugeben': so wurde das Gesetzbuch von mir gehört; das trifft mich nun unmittelbar. Der König, welcher sein Reich, sein Heer, seinen Leib oder seine Gattin oder auch sein Geld einem Brahmanen schenkt, der erlangt dadurch Erlösung. Der Vater schützt die Frau in der Kindheit, der Gatte in der Jugend, der Sohn im gesetzten Alter: eine Frau darf nicht selbstständig gelassen werden". — Als der König dies Wort der Gattin gehört hatte, sprach er, der Tugendwisser, als die Sonne untergegangen war, zu dem Yati, der sich bequem niedergesetzt hatte: „Diese Tugendhafte und Treffliche thut nach Deinen Worten: geniesse sie insgeheim". Damit schenkte er ihm darauf die Gattin. Als nun die Dämmerungszeit herbeigekommen und das Haus leer

von Menschen geworden war, da sprach der Bettler zu der Sittsamen: „Entkleide Dich, o Schöne. Lege das Mieder ab, löse Dein Haar und thue alle Schmucksachen ab. Schmiere Asche über Deinen ganzen Körper und lache unbändig laut. Bestreiche den Mund mit Lampenruss und nimm ein Kohlenbecken in die Hand. In solcher Gestalt geniesse diesen; wenn nicht, treffe Dich der Zorn des Yati“. — Als sie seine Worte gehört hatte, that sie so nach seinem Wunsche. Da ward der Yati ruhig und gewann seines Herzens Festigkeit wieder. Mit den Worten: „Ich habe eine Piçācī erblickt“ verschwand der Yati. Erstaunt ging die Treffliche zu ihrem Gatten zurück und erzählte ihrem Gatten das ganze Geschehniss. Da genoss er sie wieder, voll unmässiger Freude“.

Als der Tugendkundige dem Könige diese alle Sünden tilgende Geschichte erzählt hatte, die einst Vyāsa vorgetragen hatte, sprach er zu ihm: „Höre, König, der Wahrheit entsprechend: das Herz ist die Triebfeder, das Herz ist das höchste Glück, das Herz ist der höchste Pfad. Wo auch immer in Tugend oder Sünde Jemandes Herz weilt, der Mann möge es davon ablenken und soll dann hier wie dort beglückt leben. Gehe in Deine Wohnung zurück; Heil Dir; und gewinne die Festigkeit des Herzens wieder“.

Als der Papagei so gesprochen hatte und der Morgen hell sich erhob, da kehrte der König, der seinen Wunsch vereitelt sah, wieder in sein Haus zurück.

So lautet in den Erzählungen der Çukasaptati die Unterhaltung am ersten Tage.

*

Als der sechzehnte Tag gekommen war, ging der liebeskranke König wieder nach dem Hause des Dieners, indem er ihrer im Herzen gedachte. Kaum war er aber eingetreten, als der Papagei wiederum zu ihm sprach: „Höre, König, ich werde ein Wort sagen, das Sittlichkeit lehrt. Hariçcandra u. s. w., o König, waren fremden Weibern abgeneigt; mit ihren eigenen Frauen pflegten sie der Liebe, die Weisen, Mitleidigen. Umgang mit fremden Weibern und Verlangen nach fremden Gütern, wo es sich zeigt, beständig Schurkenhaftigkeit gegen Alle, unsittlicher Wandel und Mord: (die solches treiben,) die gehen in die Hölle ein, und die Guten meiden sie. Wenn einer, der im hochheiligen Jambudvipa menschlichen Leib hat, liebestoll ist — giebt es ausser ihm noch einen Thoren? Sei er nun ein Brahmane, Ksatriya, Vaiçya oder auch Çudra, wer seine Pflicht vernachlässigt und auf Sünden sinnt, für den giebt es keine Verzeihung, und wenn er auch noch so viele Gaben, die in Myriaden von Elephanten bestehen, spendet. Wem die Tage dahingehen, so dass er die Tugend vergisst, dessen Geburt ist zwecklos wie die Zitze am Halse der Ziege: (ebenso) eines Zügellosen, Bösewichtes, Schuftes und Verleumders: wie der Blasebalg eines Schmiedes athmet er, aber er lebt nicht. Die ihr Herz zügeln, die mässig im

Essen, sittsam und wahrheitsliebend sind, die gingen in den Himmel ein, nachdem sie sich in den zwei Welten grossen Ruhm erworben hatten. Kein Verwandter ist höher als Selbstbeherrschung; keine Kasteiung ist höher als die Wahrheit; kein Weg ist gleich dem Wissen; kein Glück ist gleich der Weisheit. Kein Tod ist schlimmer als Liebe; kein Freund ist gleich der Weisheit: kein Tod ist gleich der Ruhmlosigkeit; keine Kasteiung ist höher als Nahrungsenthaltung. Wer seine Sinne zügelt, im Essen mässig ist, den Zorn und die sechs Feinde besiegt hat (?), der die Wahrheit sagt und sehr gelehrt ist, erlangt sicher im Himmel eine Wohnung. Mag einer von grossem Leid befallen sein, mag er mit allen Krankheiten behaftet sein, wenn er nur durch die Liebe nicht strauchelt, dann ist er auf der Erde geehrt. Auch hier erzählt man eine alte Sage, die im Bhārata berichtet wird, schwere Sünden tilgt und sehr schön ist.

Es war einmal ein hochherrlicher, höchst tugendhafter König aus dem Soma-Geschlechte: Duṣyantanu war er genannt und war bewandert in vēda und vēdāṅga. Beständig übte er die Tugend des Gebens, sagte die Wahrheit und zügelte seine Sinne. Rechtskundig war er, tüchtig, geschickt, mit weitem Blick, sehr mächtig, mit rothen Augenecken, hochherrlich, mit rothem Füsse- und Händepaar. Fünferlei hatte er lang, dreierlei tief, viererlei kurz, sechserlei erhaben, fünferlei weiss und fünferlei schwarz: mit zweiunddreissig Merkmalen war er versehen. So mit (guten) Merkmalen versehen beherrschte der stets tugendkundige, junge, fremden Frauen abholde, lautere König die Erde. Nach Gebühr verhängte er Strafen gemäss den Angaben der Rechtsbücher. Als er einst mit seinen greisen Ministern berathschlagt hatte .... Als er ihre Zustimmung erhalten hatte, ging er, mit vollständigem Heerbann und begleitet von diesen greisen Ministern nach dem Berge Himavat. Als er hierher gekommen und in einen grossen Wald gegangen war, tödtete er viel Wild und begab sich darauf um Mittag, von Hunger und Durst gepeinigt, nach dem Ufer der Gaṅgā. Hier badete er lange Zeit, vollbrachte die nothwendigen Ceremonien, speiste zusammen mit den Ministern und brachte dort die Nacht zu. Als er dann bei Morgengrauen die nöthigen Ceremonien vollbracht hatte, ging er andächtig mit den Schaaren der Minister nach der Einsiedelei des Kaṇva, der hochheiligen, von einer Menge von Büssern besuchten. Da sah der Erdherrscher den fleckenlosen Wissensglanz, wie er das höchste brahma anbetete, den Reinen, der mit Büsserlocke und Bastgewand versehen war. Als die Andacht zu Ende war, neigte sich der König bis zur Erde. Dann erhob sich der Edle wieder, die Augen voll Freudenthränen und trat mit gefalteten Händen vor jenen hin, (das Haupt) andächtig gebeugt, der Kluge. Kaṇva beendigte nun schnell seine Busse und Andacht, und als er den König gesehen hatte, ehrte er ihn, der Tugendwisser. Er hiess den König auf einen reinen Sitz sich niederlassen, und während er so nahe bei ihm sass, sprach er, von Freude erfüllt, während seine Tochter

sich vor ihm befand: „Geht es Dir wohl, o König? Sind Deine Unterthanen gesund? Ist Dein Land wohlbestellt, mit Geld und Getreide gesegnet? Sind die Frauen Deines Harems wohl, o König? Ist auch Dein ganzes Heer durchaus wohl?“ — Dem also redenden, tugendkundigen Kaṇva antwortete der Fürst: „Ueberall wohnt Gesundheit, Brahmane, so lange Du uns bleibst. Heute ist meine Geburt gesegnet, heute sind meine Thaten gesegnet, heute sind meine Ahnen zufrieden, da ich Dein Füssepaar schaute. Heute ist mein Reich gesegnet, heute bin ich wiedergeboren, heute ist all mein Hab und Gut gesegnet, Geld und Getreide u. s. w. Wo Gute weilen, da quält uns kein Unglück: wo die Sonne scheint, wie sollte da Finsterniss herrschen? Durch Deinen Anblick, Du Ehrwürdiger, ist meine Unwissenheit geschwunden“. — Als er so sprach, der Fürst der Könige, gab der höchst tugendhafte Muni ihm, dem sittsam Wandelnden, gastliche Spende; und nachdem er sammt den Ministern eine Menge von Gemüse, Speisen und Suppe genossen hatte, die man der Macht der Wunschkuh verdankte, sprach er wiederum zu dem grossen Ṛṣi [— er ging im Kreise herum, verneigte sich und machte sich mit den Ministern auf den Weg —]: „Ich will nun aufbrechen, Du Allwisser; Du mögest mir Erlaubniss geben“. — Kaṇva antwortete dem Könige: „Fahr wohl, Erdherrscher. Gehe in Dein Reich und verehre daselbst Götter und Brahmanen“. — Da sprach seine erwachsene Tochter, mit Namen Çakuntalā, die jugendliche, zu ihrem Vater, als sie den König vor sich sah: „Vater, dieser hier ist ein grosser König; er ist jung, höchst sittsam, rechtskundig, tüchtig, geschickt, langarmig, stolzerhaben, mit den zweiunddreissig Merkmalen versehen, im Kampfe unerschrocken; an Schönheit ähnlich dem Kandarpa, mit einem Gesichte, lieblich wie der Mond; an Festigkeit gleich dem grossen Meere; an Tugend Dharma selbst, o Brahmane; voll Kraft ist er, ein Tugendmeer, wunschlos, ein Besieger der sechs Feinde; ruhig, gezügelt, lauter, verständig; ein Fürst, der seine Zusage hält. Da ich diesen Königssohn erblickt habe, schlägt mein Herz ihm zu; meine Jugend ist in Blüthe; thue, was Dir beliebt“. — Als der Vater ihre Worte vernommen hatte, empfand er sehr grosse Freude und sprach ein pflichtgemässes Wort: „Höre, Liebling, was Dir gut ist. Könige sind gewaltthätig und sehr wankelmüthig; immer haben sie andere Gedanken; Mörder sind es und Schufte. Auf Gelderwerb sind sie erpicht, Kind, und scheuen nicht zurück vor Kühen und Brahmanen. Um einer Frau, des Geldes, eines Wunsches oder eines Hauses willen, o Schlanke, tödten sie in ihrer Begehrlichkeit Mutter, Vater, Gattin oder Sohn. Da Du einen solchen König sahst, o Gute, kannst Du (im Herzen) verwirrt werden?! Gieb diesen Gedanken auf und bleibe hier in meinem Hause, o Schöne“. — Als Çakuntala das Wort des Vaters gehört hatte, da sprach sie vor Kaṇva, die Gattentreue, das in der Tugend wurzelnde Wort: „Die Frau, welche mit Herzen, Mund und Händen einem Trefflichen nachgeht, soll nach

dem Gesetzbuche keinen Andern erstreben; sonst möchte sie eine Hure sein. Wenn Schönheit, Jugend, Tugend, Reichthum und glückverheissende Zeichen vorhanden sind, dann möge das Weib denjenigen lieben, bei welchem derlei reichlich vorhanden ist. Sehen, Denken, Verlangen, Schlaflosigkeit, Abmagern, Liebesverlangen, Verlust des Schamgefühls, Verrücktheit, Ohnmacht, Tod — das sind die zehn Aeusserungen der Liebe. Mit ihnen liebt der liebeskranke Mann das Weib: so liebt mein Herz den Liebling der Könige. Wo verliebte Thorheit und Sorge ist, da wohnt höchstes Glück: darum, edelster der Brahmanen, gewähre mir seine Hand". — Als der Vater diese Rede seiner Tochter gehört hatte, empfand er Freude: mit dem Blicke des Wissens die Tochter schauend sprach der Tugendkundige zu dem Könige, dem Kṣatra-Spross, dem Männerhelden, der schon unterwegs war: „Komm, König, Ehrwürdiger; bleib stehen, Gewaltiger, bleib stehen! Freie diese Schlanke hier, mit den Augen, glänzend wie ein Lotusblatt. Wer bist Du, Edler, Ehrwürdiger? Wer ist Dein Vater und wer Deine Mutter? Wo ist Dein Land oder Deine Stadt? Wess Geschlechtes bist Du? Alles mögest Du erzählen". — Als der König dessen Worte gehört und die Jungfrau Çakuntalā erblickt hatte, gleichsam eine verkörperte Mondsichel (!), gleichsam eine Welle des Milchmeers, mit erwünschten Merkmalen versehen, mit schönem Haar und hochragendem Busen, mit glänzenden Zähnen und Nägeln, mit schönen Brauen, Bimba-Lippen und holdem Lächeln, mit schönen Augen und zartem Wuchse, sie, die Breithüftige, mit schönen Hinterbacken, mit zarten Fingern und Füssen, tiefliegendem Nabel, mit schönen Elephantenrüsselschenkeln, mit dem Gange eines trunkenen Flamingo — als er diese sah, stürzte er ohnmächtig zu Boden. Nachdem der König sich hurtig wieder erhoben hatte, sah er sie sinnend an und sprach zu Kaṇva, der gewaltig Starke: „Höre, was ich Wahres sage. Es lebte ein hochherrlicher König, aus dem Sōma-Geschlechte entsprossen, Bharata mit Namen. Dessen Enkel bin ich, Hochheiliger, mit allen Merkmalen versehen. Duṣyantanu heisse ich, gattinlos bin ich und habe meine Sinne gezügelt. Die Eltern leben, mein ist Hastināpuri; das ist gewiss. Dies mein Wort ist Wahrheit: ich schwöre es bei Deinen Füssen". — Freuderfüllt sprach Kaṇva wiederum zu dem Könige: „Dies hier ist meine Einsiedelei an dem herzerfreuenden Ufer der Gaṅgā. Einstmals kam hierher um zu baden eine hochbusige Apsarā. Als Bhānu sie erblickte, nahm er menschliche Gestalt an und pflegte der Liebe mit ihr. Darauf entstand diese hier; die Apsarā kehrte in den Himmel zurück: auch Bhānu verschwand, o König, und ich erblickte das Mädchen. Ich nahm das lotusäugige Kind in meine Arme und trug es auf mein Laublager, um die Namengebung vorzunehmen. Es ward genährt mit Milch, Honig und Opferschmalz und steht jetzt im sechszehnten Jahre. Das ist diese Çakuntalā hier, o König. Ich wähle Dich zum Gatten (für sie). Gattentreu ist sie und tugend-

haft: keinen Andern redet sie jemals an; bei den Verehrungen der Götter und Brahmanen spricht sie stets mit Weisen. Viele Könige nun sind grausam und pflegen ihrer Liebschaften; sind stets hinter fremden Weibern her und gehen auf den Raub fremder Habe aus. Mutter, Vater, Brüder, Söhne, Anverwandte und treffliche Frauen tödten sie aus Habgier u. s. w.; wenn ich solche sehe, dann wird mir (um Çakuntalā) bange. Das also ist meine Meinung. Nun thue, was Du willst". — Als der König dieses Wort gehört hatte, antwortete er dem Muni: „Was Du gesagt hast, das ist in Wahrheit alles das Treiben der Könige. Höre auf meine Rede, Brahmane; Du bist mein oberster Lehrer. Ein König, der aus edlem Geschlechte stammt und der Sohn einer ausgezeichneten Mutter ist, der begehrt wohl nicht nach fremden Frauen, ja, sieht eine Andere gar nie an; er tödtet auch nicht die Schaar seiner Verwandten: das schwöre ich bei Deinen Füssen. Im Laufe der Zeit werdet Ihr auch von meinem Wandel hören. Andernfalls gehe mein Geschlecht unter durch die Wucht Deines Fluches". — Als der Muni diese Worte gehört hatte, ward er froh; er nahm die Jungfrau an der Hand und gab sie jenem mit drei Geleitsworten: „Uebe Tugend mit ihm zusammen; sprich keine Lüge; siehe Deinen Gatten an mit Blicken, wie Du Gott ansiehst, immer, unermüdlich". — Als der beste der Munis die Jungfrau also ermahnt hatte, gab er sie hin. Darauf heirathete der Erdherrscher die Jungfrau nach dem Gandharven-Ritus und kehrte dann in seine Stadt zurück, nachdem er acht Tage dort verweilt hatte. Nun sass er, der Herrscher, in seiner Stadt und wartete auf einen günstigen Tag. Çakuntalā aber, die hochverständige, sass im Hause ihres Vaters, ward schwanger von dem grossen Könige und wuchs wie ein Lichtstrahl durch die Sonne (?). Die Spitze des Kinnes färbte sich schwarz, der Körper ward schmächtig, der Unterleib dick; sie bekam Ohnmacht, Uebelkeit, Appetitlosigkeit, Gähnen, Milcherguss aus den Brüsten, Hervortreten der Härchenreihe. Durch solche Kennzeichen verrathen sah man das Vorhandensein der Schwangerschaft. Sie nahm zu wie die Mondsichel, wie der Verstand bei einem guten Menschen, wie eine Reihe Tugenden am rechten Platze, wie eine blühende grosse Schlingpflanze. Als die Schwangere im Hause des Vaters so zunahm, kamen Indra u. s. w., dieses Mädchen zu sehen begierig. Sie sahen das Mädchen in der Einsiedelei des Kaṇva, das lotusäugige, und sprachen zu der zarten, allgliederschönen Çakuntalā. (Indra): „Wisse, Liebe, dass ich der Götterfürst bin: und dies hier sind die mir unterthanen Götter. Indra oder Yama, Varuṇa oder Kubēra, Du Schönantlitzige, wähle zu ununterbrochenem Genusse: erfreue Dich einer dornenlosen Herrschaft. (Nimm hin) Airāvata, den Wunschbaum und meinen Hain Nandana, mit allen Glücksgütern erfüllt, den Untergang alles Leides. Rambha und die anderen Apsarās bedienen Dich (von) heute, o Mädchen, als Deine Dienerinnen. Blumen von den parijata-Bäumen schmücken Deine Locken. Was

Du im Himmel wünschest, das will ich Deinem Wunsche entsprechend thun. Wie Çacı, o Schöne, sei mir der Inbegriff des Glückes. Was alles es in der Himmelswelt giebt, das mache Dir zu eigen, o Herrin. Yama oder Varuṇa oder auch Kubēra wähle auf meinen Befehl; zweifle nicht, Du Allschöne". — Als Çakuntala diese Rede des hochgemuthen Götterfürsten gehört hatte, sprach sie folgendermassen, indem sie mit der Hand Gras ergriff: „Vergebens redest Du, wie ein von seiner Macht Trunkener, wie ein Thor. Du hast weder Mutter noch Tochter, weder Schwester noch auch Schwiegertochter, wahrlich, Du Mächtiger; von den Wissenden bist Du ja getadelt. Wer aus Verlangen oder aus Unwissenheit eine fremde Frau, Gift oder Brahmanengut berührt, Gatte der Çacı, der geht zu Grunde sammt seiner Sippe. Wenn man ein fremdes Weib berührt, dann findet man den Tod. Wegen der blossen Berührung der Vaidēhī starb der Rākṣasa, Rāvaṇa mit Namen, und fuhr zur Hölle sammt seinen Söhnen und zusammen mit seinem Geschlechte. Von Kīcaka hört man im Liede, dass er, ausgegangen, die Draupadī zu rauben, von dem gewaltigen Bhīmasēna sammt seinen Brüdern vernichtet wurde. Bösewicht, gedenkst Du heute nicht (mehr) des Fluches der tugendhaften Frau des Gautama? Wegen der Macht der Gattentreue, denke nicht an eines Fremden Frau. Von dem gewaltigen Kaṇva bin ich jüngst dem Lieblinge der Fürsten gegeben worden: gehe, Lieber, in Deine Behausung; sei ruhig, Götterherr". — Als Maghavan das Wort der Çakuntalā vernommen hatte, ging er, aus Furcht vor ihrem Fluche, mit den Göttern in seine Stadt zurück, wo Pulōmajā weilte. Darauf kamen die sieben Ṛṣi an das Ufer der Gaṅgā. Auch König Duṣyantanu kam an das gar herrliche Ufer, um zu baden. Nachdem er gehörig gebadet, wie es Sitte war und den Brahmanen gespendet hatte, ging er, der edelste der Fürsten, als es Zeit war zum Aufbruch, wieder in seine Stadt zurück und weilte hier ruhig, ohne vorher die vielen Ṛṣi bemerkt und verehrt zu haben. Da verfluchten die sieben Ṛṣi zornig den König: „Wie Du unser nicht gedenkst, König, die wir hierher zum Bade gekommen waren, so sollst Du Dich, hartnäckig, auch Deiner Gattin nicht entsinnen". — Nachdem sie ihn also verflucht hatten, kehrten sie in den Himmel zurück; der König aber zog in seine Stadt ein. Das Alles erzählte man dem Könige, was die Ṛṣi gethan hätten; aber als man es ganz berichtet hatte, wollte der König (auch schon) von nichts mehr etwas wissen. — Als der zehnte Monat gekommen war, gebar Çakuntalā einen Sohn, mit allen Merkmalen versehen; Bharata mit Namen ward er genannt. Kaṇva, der gar herrlich Strahlende, zog das Knäblein auf mit Speisen von Milch, Opferschmalz, Honig und Sauermilch, je nach der Jahreszeit. Der Knabe nahm zu, wie der junge Mond: so ward er vier Jahre alt, eine Freudenquelle für die Mutter. Da sprach Çakuntala, sie, die Treffliche, zu ihrem Vater Kaṇva: „Schicke meinem Gatten Botschaft über meinen Sohn und auch über mich. Der König hat mich sammt

meinem Kinde verlassen und hängt einer Andern an. Vier Jahre ist der Knabe alt geworden, und noch weile ich frei in Deinem Hause. Das überlege gehörig und handle, wie Du wünschest". — Als Kaṇva das alles eingesehen hatte, sandte er einen Schüler; und der Schüler ging hurtig zu dem Könige und sagte ihm das alles. Der König, umgeben von seinen Ministern, überlegte, erstaunt in seinem Herzen, und sprach dann also zu den Ministern: „Was soll es mit der Gattin? was mit meinem Sohne? Was soll Kaṇva, mein Schwiegervater?! Das alles ist für uns Lüge". — So hatte er vergessen, und wie ein Thor und ein Kind sass er ruhig da in der Sabhā, nur an seine Herrscherangelegenheiten denkend. Und die Minister, die an den Fluch des Ṛṣi dachten, meldeten kurz diese Geschichte dem Schüler, wie sie sich früher zugetragen hatte. Als der Schüler aber deren Rede gehört hatte, behielt er sie in seinem Herzen und ging heim. Ausführlich erzählte er Kaṇva, was sich zugetragen hatte; und Kaṇva rief seine Tochter herbei und sprach zu ihr folgende Worte: „In Folge eines Fluches der Ṛṣi hat der grosse König Duṣyantanu Dich sammt Deinem Sohne vergessen und ist nun wie ein Kind". — Als Çakuntalā dies donnerkeilartige Wort vernommen hatte, liess die Gattentreue Früchte und Wurzeln, ja selbst ihren Sohn und überlegte in ihrem Herzen, die Augen verwirrt und mit Thränen gefüllt: „Die Frau, welche ihrem Manne Gutes erweist und willig auf das Wort des Gatten hört, und welche vor dem Gatten weilt — die ist eine Hochgetreue. Eine tugendhafte, vermögenslose, hässliche Frau, die ihrem Gatten lieb ist, die hat Söhne und Verwandte und ist glücklich. Andernfalls dürfte es nutzlos sein wie Mondschein im Walde. Ja, eine Frau, welche kein Geld, keinen Sohn und keine Schönheit besitzt, wohl aber tugendhaft ist und dem Gatten unterthan — diese Frau ist den Götterfrauen zu vergleichen. Daher will ich, des Gatten beraubt, im Feuer den Tod suchen, nachdem ich die sieben Ṛṣi ewig verflucht und meinen Sohn meinem Vater übergeben habe". — Als die Treffliche so beschlossen hatte, schichtete sie einen Scheiterhaufen auf. Von diesem Vorgange hörte Nārada, der edelste der Muni und erzählte den Ṛṣi von dem Treiben der Tochter des Kaṇva. Da gingen die sieben Ṛṣi alsbald dahin, wo Çakuntalā sass, mit der Arundhatī, voll Furcht und besorgt wegen des Fluches. (So kamen sie zu Çakuntalā) [die Kaṇva und ihren Sohn bei sich hatte, die Treffliche, das Auge unruhig und mit Thränen gefüllt] (und sprachen zu ihr:) „Verneigung Dir! Verneigung Dir Trefflichen, Liebling des Gatten! Alles, was wir jüngst gethan haben, magst Du verzeihen: der Fluch, den wir ausgesprochen hatten, der ist zu nichte geworden. Komm, Liebling, Herrliche, lass uns zu Deinem Gatten gehen. Wir wollen Eure Hochzeit veranstalten, die Ihr Götterglanz besitzt". — Als die Ṛṣi alle, von der Furcht vor ihrem Fluche gepeinigt, so gesprochen hatten, gingen sie nach Hastināpura, sammt Kaṇva und Çakuntalā. Da veranstalteten sie nun eine herr-

liche Hochzeit wiederum zwischen dem Könige und Çakuntalā. Der König, von dem Fluche befreit, heirathete wiederum die Treffliche und regierte das Land, der Tugendhafte, mit seinem Sohne und seiner Gattin vereint. Die Ṛṣi aber kehrten ein jeder in sein Haus nach Gefallen zurück.

Eine Gattentreue, Hochherrliche kann (selbst) Flüche verhängen und wieder zu nichte machen: Du, Erster unter den Königen, kannst diese nicht verführen".

So von dem Papagei nun angeredet ging er, als es Morgen geworden war, wieder in seine Wohnung, das Haupt vor Scham gebeugt.

So lautet in den Erzählungen der Çukasaptati die Unterhaltung am sechszehnten Tage.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber Vorvedisches im Veda.

Von

P. v. Bradke.

Im letzten Heft von Bezzenbergers Beiträgen zur Kunde der Indogermanischen Sprachen. Bd. 17 S. 244 ff., bespricht W. Neisser rigvedische Formen, die er für missverstandene und umgedeutete Ueberbleibsel aus der vorvedischen Sprache ansieht. Da W. Neisser die Fortsetzung dieser Studien in Aussicht stellt, so möchte ich einige Bedenken nicht zurückhalten, die mir bei der Lectüre seines Aufsatzes gekommen sind.

Das Musterbeispiel Neissers sind die Worte *ôman*, *ômanvant* *ômyâvant*, *avant* an sechs Stellen des Rigveda, die von der durch die Açvinen bewirkten Errettung Atris aus Feuersnoth handeln, und inhaltlich eng zusammengehören. In den Versen 7, 69, 4. 68, 5. 1, 118, 7 heisst *ôman* deutlich „Hülfe, Gunst, Gnade“; dort finden wir die Wendungen „durch der Açvinen Gnade gesund der Gluth entgehen“, „ihrer Gnade theilhaft werden“, „die Açvinen erweisen Gnade“. An den drei anderen Stellen könne *ôman* aber durchaus nicht dieselbe Bedeutung haben; es sind die Verse:

10, 39, 9 *yuvám ṛbī́sam utá taptám átrayê*
ômanvantam cakrathuḥ saptávadhrayê.
1, 112, 7 *taptám gharmám ômyā́vantam átrayê* [*kṛthaḥ*].
8, 73 (62), 7. 8 *ávantam átrayê gṛhám*
kṛṇutám . . . .
várêthê agním âtápaḥ
. . . . *átrayê* [vgl. V. 3 weiter unten].

Als Epitheton des Spaltes bez. Hauses lasse sich *ômanvant* resp. *avant* nicht mit „günstig, gnädig“ wiedergeben, da diese Bedeutung Menschen oder anthropomorph gedachte Wesen als Träger voraussetze. Man pflege hier *ômanvant* mit „annehmlich“ zu übersetzen; *av* bedeutet aber nicht „annehmlich sein“, sondern „beistehen, helfen“. Vor Allem widersprächen dem aber die drei ersten Stellen, an denen *ôman* nur „Hülfe, Gunst“, nicht „Annehmlichkeit“ bedeuten könne; und die sechs Belege müssten doch durchaus gleichmässig erklärt werden. So ginge ein Riss durch die sechs

ôman-Belege, wofern *ôman* auf *av* „beistehen, helfen“ bezogen wird. *ôman* ist im Veda sonst nicht sehr häufig, in den Açvinhymnen ausserhalb der Atrilegende nur noch 1, 34, 6 verwendet. Der Grund seiner sechsmaligen Verwendung in der Atrilegende sei offenbar im speciellen Inhalt dieser Legende zu suchen. „Hieraus aber folgt wiederum, dass dies *ôman* mit *av* „beistehen“ nichts zu thun hat, denn die Bedeutung dieser Wurzel ist eine so allgemeine, dass sie eine specielle Beziehung zu dem Inhalte einer einzelnen Erzählung überhaupt nicht gewinnen kann. *ôman* als Derivat von *av* „beistehen“ müsste jedwede Hülfeleistung der Açvin bezeichnen können, dürfte nicht auf die Erzählung von Atri beschränkt sein.“ Die Pointe der Erzählung liege in der plötzlichen Verwandlung der Gluth in Kälte:

1, 116, 8 *himḗnâgním ghraṃsám avârayêthâm.*
1, 119, 6 *himḗna gharmám páritaptam átrayê* (sc. *avârayêthâm* oder ähnl.).
8, 73 (62), 3 *úpa stṛṇîtam átrayê*
himḗna gharmám açvinâ.

„durch Kälte habt ihr des Feuers Gluth dem Atri abgewehrt.“ An allen drei Stellen fänden wir die beiden mit einander contrastirenden Begriffe Gluth und Kälte (*himêna ghraṃsam* bez. *himêna gharmam*) bedeutungsvoll an der Spitze des Pâda. Der Begriff Gluth kehre auch an den *ôman*-Stellen (ausser 7, 68, 5) wieder, während der, von ihm ohne Vernichtung der Pointe nicht zu trennende Begriff der Kälte dort scheinbar fehle; statt *hima* steht da regelmässig *ôman*. „Es liegt auf der Hand, dass *ôman* ursprünglich mit *hima* gleichbedeutend gewesen ist und auch in der *ôman*-, wie in der *hima*-Version, die Contrastbegriffe „Gluth“ und „Kälte“ zu sprachlichem Ausdruck gelangen sollten. *ôman* „Kälte“ stellt sich zu av. *aota* „kalt“ (√*av* „wehen“), dem Gegensatze von *garema*.“

Soweit Neisser, dessen weitere Besprechung des Problems ich hier bei Seite lasse. Die Açvinen sind im Rigveda sozusagen die berufsmässigen Helfer und Erretter. Immer wieder gedenkt die alte Lyrik ihrer Wunderthaten; denn wie sie Bhujyu und Atri, Cyavâna, Rêbha und anderen geholfen haben, so helfen sie gewiss auch fürderhin ihrem Verehrer. An diese Thaten pflegt der Dichter mit wenigen Worten zu erinnern, — einst waren sie ja allbekannt und hochberühmt. Durch der Açvinen Gnade hat die Gluth dem Atri nichts anhaben dürfen, — muss der Dichter da wirklich, wenn anders er die Pointe nicht vernichten will, immer wieder die Angabe hinzu fügen, dass das Wunder durch K ä l t e bewirkt ward? Ich würde es eher für überflüssig halten, wenn ich den Dichter kritisiren wollte. Der Ton liegt nicht auf der Kälte, sondern auf der hülfreichen Gnade der Açvinen. Wenn diese Gnade grade an diesen sechs — richtiger fünf — Stellen aus der Atrilegende *ôman* und nicht *avas* oder *ûti* heisst, so könnte das auf deren engere

Zusammengehörigkeit hinweisen, und eine nähere Beziehung der Stellen zu einander ist ja wahrscheinlich. Betrachten wir endlich die drei Stellen, an denen *ôman* nach Neisser nicht „Gunst, Gnade“ bedeuten kann: weshalb sollte der Dichter den Gedanken „die Açvinen hätten ihren Atri gnädig vor der Gluth bewahrt“ nicht auch mit den Worten ausdrücken dürfen, „sie haben den glühenden Schlund (resp. den glühenden *gharma* oder das Haus) Atri gnädig sein, ihm Gunst und Schutz gewähren lassen, sie haben bewirkt dass die sonst verderbliche Gluth Atri gnädig war und ihn nicht versehrt hat?“ —

Dass sich im Rigveda manches, was dem in den überlieferten Hymnen herrschenden Vorstellungskreise schon fremd geworden war, gleichsam als litterarische Versteinerung aus früheren Zeiten der alten Lyrik erhalten hat, glaube ich heute ebenso wie vor Jahren; so mag sichs auch mit der Atrilegende und andern Wunderthaten der Açvinen verhalten haben. Das vedische Wörterbuch wird auf die neue Bereicherung aber besser verzichten.

Giessen, den 30. September 1891.

Die Ǵinnen der Dichter.

Von

Ign. Goldziher.

I.

In den Muhammed. Studien I p. 44 ist darauf hingewiesen worden, dass auch die alten Araber die Begabung des Dichters, besonders insofern dieselbe im Dienste des Stammescultus steht, mit übernatürlichen Einflüssen in Verbindung zu setzen pflegten. Damit hängt die Vorstellung zusammen, dass dem Dichter ein *δαιμόνιον* innewohne, was die Araber mit dem Namen *Ǵinn* bezeichneten.[1]) Unter demselben Gesichtspunkte nannten sie den Muḥammed einen شاعر مجنون (37 : 35, vgl. مُعَلَّم مجنون 44 : 13), dessen Reden von einem Śejṭân [2]) eingegeben sind (81 : 25).

Der Dämon ist es, der dem Menschen, zuweilen in mechanischer Weise die Kraft der dichterischen Rede verleiht. Dem ʿAbîd b. al-abraṣ, der nie vorher ein dichterisches Wort hervorgebracht hatte, wird im Traume ein Knäuel Haare in den Mund gelegt mit den Worten: „Steh auf!“. Da stand er denn auf und ward von dieser Stunde an befähigt, gegen den Beleidiger seiner Ehre Spottverse zu dichten (Aǵânî XIX, 84 unten).[3])

1) Siehe **Wellhausen**, Reste arab. Heidenth. 140, 8.

2) Dies Wort scheint schon bei den heidnischen Arabern eingebürgert gewesen zu sein; es ist als Eigenname gebräuchlich: شيطان بن مدلج ist der Name des Mannes aus dem Stamme Ǵuśam (TA جمز), dessen Pferd Ḥumejra die Ursache des Jaum Busjân war und zum Sprichwort أشأم من حُمَيرة Anlass gegeben hat (Mejd. I, 335); die Genealogen überliefern den Namen *Śejṭân* unter den Ahnen des ʿAlḳama b. ʿUlâta (Aǵânî XV, 53, 6); der ǵâhilitische Dichter Ṭufejl al-Ǵanawî steht in Beziehung zu einem شيطان بن الحكم بن جلهمة (TA شيط). [Vgl. jetzt auch die Nachweisungen von **G. van Vloten** im „Feestbundel aan de Goeje“ 37 ff]

3) In den Muchtârât des Hibatallâh (Kairo 1306) 84 wird derselbe Bericht im Namen des Abû ʿUbejda mitgetheilt: فنام ولم يكن قبل ذلك يقول

Aus einem unter II. mitzutheilenden Textstück können wir uns einen Begriff von der Richtung und dem Umfang dieser Vorstellung bilden. Je vornehmer in seinem eigenen Kreise der Ǵinn des Dichters ist, desto bedeutender kann dieser selbst in der Kunst zur Geltung kommen. Der Ǵinn des Dichters wird individualisirt; selbst ein Eigenname wird ihm beigelegt. Al-A'sâ soll in einem Gedicht seinen Dämon mit Namen benannt haben (s. u.). Man glaubte, dass die Dämonen zuweilen als Doppelgänger ihrer dichterischen Schützlinge erscheinen und ihre eigenen Dichtungen im Namen der letzteren recitiren. So erzählt man, dass der erste Vers einer Ḳaṣîde des Ḥuṭej'a einmal von einem unbekannten Jüngling recitirt wurde, der sich, darüber befragt, wie er dazu komme, sich mit einem Vers des Dichters zu schmücken, die Antwort giebt: بل وانا صاحبه من الجنّ (Aġ. II, 51, 7 v. u.).

Die Vorstellung von den Ǵinn oder Śejṭân der Dichter lebte lange Zeit auch im Islam fort. In dem von altarabischem Geist beherrschten Kreise des Ǵarîr und Farazdaḳ hat man das Amt des Dichters noch in altheidnischer Weise aufgefasst. Ǵarîr (der einmal auch die جنّ البهوى apostrophirt, Jâḳ. III, 384, 8) erwähnt in einem Gedicht seinen „Śejṭân von den Ǵinn", der trotz seiner Unwiderstehlichkeit den Chalifen 'Omar II. nicht zu bezaubern vermag (Aġ. VII, 58, 17, 'Iḳd I, 156, 9 وقد كان شيطاني من الجنّ راقيا). Der Chalîfe hatte nämlich dem Dichter nicht das erwartete Ehrengeschenk gegeben. Al-Farazdaḳ sagt einem Manne, der in seiner Gegenwart ein Gedicht des Jezîd b. 'Ubejd, genannt Ǵabhâ, wörtlich recitirt: „Bei Gott, entweder du bist Ǵabhâ selbst, oder du bist sein Śejṭân, der ihm die Verse eingiebt und dieselben daher ebenso gut auswendig wissen kann, wie er selbst: بالله انّك لجبها او انّك لشيطانه (Aġ. XVI, 146 penult.). Auf diese Anschauung ist die مقامة ابليسية des Badî' al-zamân al-Hamadânî (ed. Beyrût 1889) 182 ff. gegründet, deren Held Abû Murra, der dämonische Inspirator des Ǵarîr ist. Dann dient diese Vorstellung auch als bequeme Ausflucht zu geeigneter Zeit. Dies zeigt uns das Beispiel des Râ'î, der im poetischen Wettstreit zwischen Ǵarîr und Farazdaḳ für den letztern Partei nahm. Dies war für Ǵarîr der Anlass, sein berühmtes

الشعر فزعموا انّه اتاه آتٍ في المنام بكُبّة من شعر فلقفه في فيه ثم قال له قم فقام وهو يرتجز ببني نمير.

Hiǵâ' gegen den Stamm Numejr, dem Al-Râ'î angehörte, zu schleudern. Der Stamm, ganz bestürzt über den in allen Zeltlagern verbreiteten Schimpf, macht darüber dem Râ'î, der die Ursache desselben, aber ausser Stande gewesen, dafür auf der Stelle Genugthuung zu nehmen, die härtesten Vorwürfe. Der von seinen Stammgenossen bedrängte Dichter wusste sich nicht anders zu helfen, als indem er schwere Schwüre darauf leistete, dass es gar nicht Ǵarîr selbst war, der das Hiǵâ' gegen die Numejrer gesprochen, sondern dass er ǵinnische Begleiter habe; sie haben jene berüchtigten Verse gedichtet. Man könne ihn demnach nicht verpflichten, an Ǵarîr dichterische Rache zu nehmen. واقسم بالله ما بلغه انسان قط وانّ لجرير أشياعا من الجنّ (Aǵ. XX, 170, 9). Andererseits werden die Šejṭâne zweier Dichter zu einander in Beziehung gesetzt, wo es sich um einen Wettstreit der letzteren handelt; z. B in den unübersetzbaren Worten des Hamadânî gegen seinen Rivalen Abû Bekr al-Chwârizmî (Hamad. Rasâ'il, Stambul 1298, 89, 5)

فاذا التقينا نبك شعرى شعرَه ☆ ونزا على شيطانه شيطانى

Wenn ein Dichter seinen Feinden zuruft: „Meine Ǵinnen sind nicht entwichen" ما نفرت جنّى (Ḥam. 182 v. 2), so will er damit sagen, dass ihm noch immer die ganze Kraft der Dichtkunst zu Ruhm und Spott zur Verfügung stehe; denn wenn der Ǵinn den Dichter verlässt, ist es ihm nicht mehr möglich, dichterische Begabung zu bethätigen. So ist auch die litterarhistorische Legende über die Begegnung des Propheten mit dem hundertjährigen Zuhejr zu verstehen. Der Prophet ruft bei seinem Anblick: اللهمّ أعذنى من شيطانه „O Gott, schütze mich vor seinem (ihn inspirirenden) Dämon", d. h. vor seinen Spottversen.[1]) Nie hat Zuhejr nachher ein bejt gedichtet (Aǵ. IX, 148, 3). Dem Gebete des Propheten musste der Dämon des Dichters weichen.

II.

Nachfolgend theilen wir ein für unsern Gegenstand interessantes Stück aus einem Briefe des Freidenkers Abû-l-'Alâ' al-Ma'arri an seinen Freund Abû-l-Ḥusejn Aḥmed al-Nukti in Baṣra mit.

1) Nicht „vor seinem bösen Geist" wie man früher übersetzt hat.

Wir bemerken, dass die in der Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek (Warner 1049), der auch die folgende Mittheilung entnommen ist, aufbewahrten Rasâ'il nach der Rückkehr des Dichters aus Baġdâd nach Ma'arra entstanden sind (fol. 103):

فقد علم[1]) انّه مشهور عند العرب انّ لكلّ شاعر شيطانا يقول الشعر على لسانه ولا شكّ انّه قد رَوَى قول الراجز[2])

انّى وان كنت صغير السنّ[3]) وكان فى العين نُبُوّ عنّى
فانّ شيطانى أمير الجنّ يذهب بى[4]) فى الشعر كلّ فنّ
[حتّى يردّ عنّى[5]) التظنّى][6])

وقد زاد ادّعاءهم لذلك حتّى سَمّوا الشياطين باسماء يعرفونها بينهم قال الاعشى

دعوتُ خليلى مسحلا ودعوا له ¤ جِهِنّامَ[7]) بُعْدًا للغوىّ[8]) المُذَمَّم[9])

فزعموا ان مسحلا شيطان[10]) الأعشى وقد رووا اخبارا فى ذلك كثيرا لا شكّ انّه قد اطّلع عليها وحدثنا صديقه ابو القسم المبارك ابن عبد العزيز رحمه عن ابى عبد الله بن خالويه عن ابن دريد حديثا معناه ما اذكره وهو انّ ابا بكر بن دريد ذكر لاصحابه انّه

1) Nämlich der Adressat.

2) Die Verse sind bei Al-Mufaḍḍal, Ġâjat al-arab (Chams rasâ'il, Stambul, Ǵawâ'ibdruckerei, 1301) p. 235 Al-Hamadânî, Maḳâmât 137 mit einigen Varianten angeführt.

3) Muf. صغيرا سنّى.

4) Cod. بى.

5) Hamad. عرض.

6) Dieser Hv. ist aus Muf. ergänzt.

7) So wird im Cod. ausdrücklich vocalisirt, vgl. Ǵauh. s. v. جهنم TA s. v. vocalisirt جُهُنّام.

8) Ǵauh. TA s. vv. سحل und جهنم TA جدع: جدعا للهجين.

9) Nach Anderen soll Ǵihinnâm der Beiname des Feindes des Dichters sein; dessen Eigenname ist عمرو بن قطن (Ǵauh. Kâm.).

10) In den WBB. auch als تابعة أعشى bezeichnet.

رأى فيما يرى النائم انّ قائلا يقول لمَ لا تقول فى الخمر شيئا فقال
وهل ترك ابو نواس مقالا فقال له انت اشعر منه حيث تقول

وحمراء قَبلَ المَزْجِ صفراء بَعدَهُ ☆ أتَتْ بين ثَوْبَى نَرْجِسٍ وشقائقِ
حَكَتْ وَجْنَةَ المعشوقِ صِرْفًا فسلّطوا ☆ عليها مِزاجًا فاكْتَسَتْ لَوْنَ عاشقِ

فقال له ابو بكر من انت فقال انا شيطانك وسألته عن اسمه فقال ابو
زاجية وخبّره انه يسكن بالموصل وقد روى انّ الجنّ تطول اعمارهم
حتّى ان الواحد منهم يكون قد لقى نُوحا ويلقى النبىّ صلعم فان
كان الشاعر مهن (?) ينتقل من رجل الى رجل فيجوز أن يكون قد
انتقل اليه ادام الله عزّه صاحب النابغة او الكندىّ فما ذلك ببديع
ولا بدىّ، وقد مرّ فى اسفاره بالموصل وغلب ظنّى انّ ابا زاجية علق
به ورغب فى صحبته لانّه ذكره بصحبه الازدىّ ولا مرية فى انه
قد أسلم ولولا ذلك لم يرغب فى استصحاب رجل من اهل التفسير
لكتاب الله جلّ سلطانه عالم بلغة الرسول صلعم متظاهر بالصيانة
وحسن المذهب مذ كان فى المهد، الى ان همّ برُمَيْح ابى سعد،
أوليس قد جاء عن النبىّ صلعم حديث معناه ان الانسان لا يخلو
من شيطان موكّل به قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا أنا ولكنّى
أعِنتُ عليه فأسلم وكيف لا يسلم صاحبه ادام الله عزّه.

Es war um so leichter, den Ǵinnen den Beruf zuzutheilen, dass sie die Poeten inspiriren und ihnen den Wortlaut ihrer Dichtungen zuflüstern, als man ihnen auch selbständige poetische Kraft beimass. Ǵaušan al-Kilâbî schliesst seinen Schwanengesang (TA جرض) mit den Worten:

فاقسِم لو بقيتُ لقلتُ قولا ☆ أفوق به قوافى كلّ جنّى

Nicht selten werden kurze Gedichte von Ǵinnen angeführt. Der grausigen Natur der Dämonen entspricht die Vorstellung, dass solche Ǵinn-Gedichte des Wohllautes künstlerischer Dichtung entbehren. Man schreibt ihnen demnach häufig durch disharmonische Laut-

verhältnisse unangenehm klingende Verse zu. Darüber belehrt uns eine Stelle aus dem Kitâb al-bajân wal-tabjîn des Ǵâḥiẓ (Chams rasâ'il p. 176 unten):

وقال (الاصمعىّ) وفى الفاظ العرب بعض تنافُر وان كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المُنْشِد إِنشادَه الّا ببعض الاستكراه فمن ذلك قول الشاعر

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفْرٍ ☆ وليس قُرْبَ قَبْرِ حربٍ قَبْرْ

ولمّا رأى مَن لا علم له ان احدا لا يستطيع ان ينشد هذا البيت ثلاث مرّات فى نسق واحد ولا يتتعتع ولا يتلجلج قيل لهم ان ذلك من أشعار الجنّ فصدّقوا.

Kannten die Araber wirklich sicilischen Bernstein?

Von

Dr. Georg Jacob.

Im zweiten Hefte Bd. 45 dieser Zeitschrift hat Herr Prof. Oskar Schneider einige Bemerkungen zu meinen im 43. Bd. erschienenen „Neuen Studien, den Bernstein im Orient betreffend“ veröffentlicht, denen ich nach eingehender Prüfung in keinem Punkte zustimmen kann.

Herr Prof. Schneider glaubt, dass seine Hypothese, die Araber hätten Kenntniss von dem Vorkommen des Bernsteins auf Sicilien gehabt, durch zwei arabische Autoren „bekräftigt“ werde. Zunächst durch Dimešqî; dieser aber spricht an der angezogenen Stelle weder von Bernstein noch von Sicilien. Sicilien ist ihm sowie auch den älteren Geographen sehr wohl bekannt, stand es doch bis ins 11. Jahrhundert hinein unter arabischer Herrschaft und er würde es schwerlich anonym als „Inseln des Mittelmeers“, noch dazu im Plural citiren. Ferner steht aber auch an der betreffenden Stelle nicht kâhrubâ, Bernstein, sondern senderûs, welches Wort niemals „Bernstein“ bedeutete, zum Ueberfluss aber noch in ebenderselben Dimešqîstelle von Bernstein ausdrücklich unterschieden wird. Seltsamer Weise sieht Schneider einen Beleg dafür, dass senderûs auch Bernstein bedeuten könnte in einem von mir citirten Passus aus Fraas, Drei Monate im Libanon. Daselbst steht aber bei genauerer Betrachtung das Gegentheil. Fraas theilt nämlich mit, dass die Araber den an der phönikischen Küste vorkommenden Bernstein senderûs nennen und fährt dann fort: „Die Stücke, die man im Freien aufliest, sind alle durch die Extreme der Witterung zersprungen und zerfallen, weshalb der Araber, der den Bernstein sonst nur an Schmucksachen und Tschibuks als soliden, festen Körper kennt, sie garnicht als Bernstein erkannt hat.“ Daraus folgt doch wohl, dass die Araber jene Stücke senderûs nennen, weil sie dieselben nicht als Bernstein anerkennen, senderûs also k e i n Name für den Bernstein ist. Dasselbe beweisen die von Herrn Prof. Schneider S. 241 nochmals abgedruckten Stellen (statt Kazmini lies: Ḳazwînî), durch die ich wohl zur Genüge erhärtet

habe, dass kâhrubâ und senderûs für den Araber zwei getrennte Begriffe waren und sorgfältig unterschieden, nicht aber, wie Herr Prof. Schneider will, zusammengeworfen wurden. Man beachte ferner, dass der sicilische Bernstein niemals bröcklig, sondern, wie mir Herr Stadtrath Helm noch nach seinen reicheren an Ort und Stelle gesammelten Erfahrungen mittheilte, stets ganz fest ist, dass ferner das sicilische Fundgebiet so wenig ausgiebig ist, dass selbst die Händler auf Sicilien massenhaft baltischen Bernstein in den Handel bringen, schliesslich, dass der gleich dem phönikischen bröcklige spanische Bernstein von den älteren Arabern noch als kâhrubâ bezeichnet wurde.

Bei dem zweiten Beleg, den Herr Prof. Schneider beibringt, ist ihm zunächst das Versehen passirt, dass er den Text, welchen ich aus der Berliner Handschrift des Ibn al-Kebîr mitgetheilt habe, dem bekannten türkischen Bibliographen Ḥâǵî Khalfa beilegt und den Abschluss von dessen Werk ins Jahr 1311 hinaufdatirt. Wenn ich also im Folgenden Ibn al-Kebîr citire, so hat man darunter denselben Autor zu verstehen, welchen Schneider Haji Khalfa nennt. Leider ist mir bei der Uebersetzung aus Ibn al-Kebîr ein Lapsus in der Beziehung des Adjectivs passirt, worauf mich Herr Prof. de Goeje aufmerksam gemacht hat, doch ist der arabische Text S. 376 fehlerlos. Es muss nämlich heissen: „Mir hat ein Fachmann in Importangelegenheiten mitgetheilt, dass er ihn (den Bernstein) von den Ostländern bringt, von den Ländern der Rûs und Bulǵâren, sowohl der nordwestlichen als der östlichen. Es ist ein Harz von Bäumen auf Bergen, auf denen der Schnee nicht schmilzt etc." Schneider vermuthet unter diesen Bergen den Aetna, den aber die arabischen Geographen sehr genau kennen (vgl. z. B. die Beschreibung bei Abû Ḥâmid, Gothaer Handschr. 1501 Bl. 46/47) und schwerlich ins nördliche Russland verlegen würden.

Auch die Verwechslung der Dumpalme und der Palmyrapalme, welche mir Herr Prof. Schneider vorwirft, fällt mir nicht zur Last. Er hätte beachten sollen, dass ich Dûmpalme schrieb und sich meine Bemerkungen an einen arabischen Text anschliessen, in dem von der Palme dûm die Rede ist. Mit diesem Worte bezeichnen aber die Araber, wie es scheint, alle Fächerpalmen, vornehmlich jedoch Borassus flabelliformis (vgl. Lane s. v. دَوْم, der sich auf Forskâl stützt; Meyer, Gesch. d. Botanik III, S. 292), für die Schneider gerade diese Bezeichnung nicht will gelten lassen.

Auf Kleinigkeiten mag ich nicht weiter eingehen. So wird der von Prof. Schneider bei mir entdeckte und durch ein Ausrufungszeichen S. 240 Anm. hervorgehobene Widerspruch sehr einfach dadurch gelöst, dass wir Dimešqî nicht mehr zu den älteren arabischen Schriftstellern zu rechnen pflegen, indem man diesen Begriff kaum bis ins Zeitalter der Kreuzzüge hinein ausdehnt. Die Fragezeichen, welche ich der interessanten Mittheilung des von mir

gleichfalls hochverehrten Herrn Ober-Studienrath Fraas einfügen musste, haben durchaus ihre Berechtigung und werden den grossen Verdiensten des Mannes keinen Abbruch thun. Derselbe erfreute mich noch heute durch Uebersendung von phönikischen Bernsteinproben, die allerdings der Laie eher für jedes andere Harz als für Bernstein ansehen dürfte. Dass senderûs in der Vulgärsprache auf verschiedene nicht fossile Harze übertragen wird, habe ich stets vermuthet und bin Herrn Prof. Schneider für seine Mittheilung, dass dies Wort gelegentlich für weisses Kolophonium gebraucht wird, äusserst dankbar; nur steht diese Thatsache nirgends in Widerspruch mit meinen Ausführungen.

Hinsichtlich des kurzen Ueberblicks, den ich über die weite Verbreitung des Bernsteins in der Natur gegeben habe, wirft mir Herr Prof. Schneider Unvollständigkeit vor, doch sind die meisten seiner vermeintlichen Nachträge nur aus wenig aufmerksamer Lektüre meiner Arbeit zu erklären. Dass ich auf amerikanischen Bernstein nicht näher einging, lag in der Natur des Themas, doch habe ich auf sein Vorkommen S. 361 hingewiesen. Ferner habe ich S. 362 nach Fraas die unteren Donauländer erwähnt, zu denen meines Wissens auch Rumänien gehört. Dass aber die Nachträge des Herrn Prof. Schneider noch nicht vollständig sind, dafür mag z. B. R. Bonn, Der Bernstein. Berlin 1887, S. 5 Zeugniss ablegen, woselbst es heisst: „Als weitere, wenn auch weniger ergiebige Fundorte sind zu erwähnen: Spanien, Portugal, Frankreich, die Ostküste von Sicilien, Nordküste Afrikas, Dalmatien, kurz so ziemlich ganz Europa. Selbst in Australien soll Bernstein gefunden werden."

Schliesslich danke ich Herrn Prof. Schneider für die sachliche und klare Form seiner Erwiderung, die eine Verständigung, wie ich hoffe, bedeutend erleichtert hat.

Anzeigen.

Das „Buch der Naturgegenstände" hrg. und erläutert von K. Ahrens, Gymnasiallehrer. Kiel 1892. Haeseler. 84, III, 71 S. 8⁰.

Das von Ahrens aus einer nestorianischen Sammelhandschrift des Brit. Mus. herausgegebene syrische, dem Aristoteles zugeschriebene Buch ist eine Art Naturgeschichte. Es führt uns zunächst die Landthiere vor, und zwar kommen zuerst die Vierfüsser, den Löwen voran, dann die Vögel, dann die Reptilien und andere kleine Thiere. Den Wasserthieren werden einige Capitel über merkwürdige Meere und Flüsse voraufgeschickt: dieser „geographische" Abschnitt ist jedenfalls vom Compilator selbst mit Absicht hierher gestellt. Zuletzt erhalten wir noch einiges wenige über Bäume und Steine, mit Einschluss der Perle. — Das Buch ist nicht ohne Angaben, die aus guter Beobachtung geschöpft sind; vgl. z. B. was es über die Fledermaus sagt (S. 35; nr. 60 der Uebersetzung). Aber durchaus überwiegen doch wunderbare und wunderliche Dinge, welche zum Theil ganz auf Einbildung, zum Theil auf Missdeutung oder Uebertreibung der Wirklichkeit beruhen. An solche Behandlung von Naturgegenständen sind wir ja freilich schon von Ctesias an gewöhnt. Es genügt, auf Aelian und Damîri hinzuweisen. Ueber das Verhältniss unsers Buches zu anderen Werken und ganzen Litteraturzweigen belehren uns die eingehenden Erörterungen des Hg's., zu denen dann noch höchst werthvolle Bemerkungen von G. Hoffmann kommen. Ein grosser Theil des Buches ist dem Physiologus entnommen, aber so, dass die Bibelstellen und die christlichen Anwendungen (die „Theorien") am Schlusse weggelassen sind. Seine frühere Ansicht, dass hier eben eine Quelle des Physiologus vorliege, nimmt Ahrens jetzt mit Recht zurück; die Spuren davon, dass von den einzelnen Thieren gerade die Züge berichtet werden, welche für die Anwendung passen, sind auch in unserem Buche noch hie und da deutlich, und in nr. 123 (Text S. 66 unten) ist sogar noch ein Stück „Theorie" übrig. Neben dem Physiologus sind, wie Ahrens ausführt, besonders die Homilien des Basilius über das Hexaemeron ausgeschrieben, dazu mindestens noch ein Buch über Thiere. Der Verfasser hat die beiden ersten Werke in syrischen Uebersetzungen benutzt. Das dritte mag schon syrisch

geschrieben gewesen sein. Wenigstens die Capitel, welche von Thieren mit persischen Namen handeln, sind meines Erachtens kaum griechisch vorhanden gewesen. Mit dem von Tychsen herausgegebenen kleinen und dem von Land (Anecd. IV) herausgegebenen grossen syrischen Physiologus stimmt das „Buch der Naturgegenstände" vielfach wörtlich überein. Ueber jene Quellen hinaus weisen die einzelnen Angaben oft auf die classische Litteratur bis auf Aristoteles zurück. Andererseits, und das ist besonders bemerkenswerth, ist, wie Hoffmann nachweist, die Uebereinstimmung zwischen dem „Buch der Naturgegenstände" und den arabischen Schriftstellern Qazwînî und Damîrî oft so gross, dass man sieht, diese haben die arabische Uebersetzung jenes Werkes selbst oder eines eng mit ihm zusammenhängenden und vielfach wörtlich gleichen direct oder indirect benutzt. Für einige dieser Artikel führt Damîrî als Quelle den um 1000 n. Chr. lebenden Abû Ḥaijân at-Tauḥîdî [1]) an. Zwischen diesem und der Zeit des Basilius, mit der nach Ahrens die des Physiologus ziemlich zusammenfällt [2]), liegt die syrische Fassung der Stücke des „Buches der Naturgegenstände", wahrscheinlich auch diese Compilation selbst, und zwar darf man die syrische Uebersetzung wohl der früheren Grenze näher ansetzen als der späteren. Der Wortschatz macht wenigstens auf mich und, wenn ich ihn recht verstehe, auch auf Hoffmann den Eindruck einer ziemlich frühen Zeit. Wir finden einige Wörter oder doch Wortbedeutungen, die sonst in der Litteratur selbst noch gar nicht nachgewiesen sind oder doch wenigstens später nicht mehr üblich gewesen zu sein scheinen. Ich verweise z. B. auf das von Hoffmann hergestellte ܓܐܪ in der Bedeutung „bleibt stehn" (ohne adverbialen Zusatz) „wird starr" [3]) 4, 14. 13, 9. 38, 12; ܦܩܘܪܐ „Schnabel" 19, 11; ܩܠܐ, das 54, 2 „Gesellschaft" bedeutet wie in älterer Zeit auch im Syrischen öfter [4]), aber schon von Tauḥîdî oder dessen Quelle (bei Damîrî s. v. زامور) in der gewöhnlichen Bedeutung „Stimme" verstanden ist; ܦܣܩܬܐ [5]) „Winzermesser" 65, 9

1) S. Wüstenfeld, Geschichtsschreiber der Araber, nr. 163.

2) Soweit ich urtheilen kann, ohne diese Dinge selbständig geprüft zu haben, scheint mir hier Ahrens recht zu haben gegen Lauchert, der den ursprünglichen Physiologus bedeutend höher hinaufsetzt.

3) Mit ܒ „bestehn, bleiben" Efr. 3, 108 E. Oft dagegen in der Bedeutung „aufhören" („still bleiben"), besonders mit ܡܢ.

4) Ich habe jetzt eine ganze Anzahl von Belegen, darunter noch einen aus der Uebersetzungslitteratur, nämlich Geop. 98, 27 (= XIII, 2, 9) ܩܠܐ ܕܐܢܫ̈ܐ ἀνθρώπων ἐπιφοίτησις, also ganz wie an unserer Stelle ܩܠܐ ܘܥܢܝ̈ܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ.

5) Seltsamerweise mit Quššâjâ des *k* geschrieben.

(wie ܡܫܫܪܐ, مِنْشَر, מַשּׂוֹר; ܡܩܩܪܐ, مِنْقَر, מַקּוֹר [neuhebr.] gebildet). Auch ܡܫܦܝܢ „lassen hinab“ 63, 15 darf man hier aufführen, denn so nahe die Verbesserung ܡܫܦܫܝܢ liegt, so wird es doch wohl durch ܫܦܝܐ ܒܫܡܠܐ „kam herab“ Jac. Sar. in ZDMG 28, 618 v. 843 geschützt. Auf einige persische Wörter, so interessant sie an sich sind, möchte ich aber nicht viel Gewicht legen, da sie schwerlich das Bürgerrecht in der Sprache erlangt hatten, sondern sich in diesem Buche fast so fremdartig ausnehmen wie die, meist arg entstellten, Transscriptionen griechischer Wörter. Allein selbst diese haben sich Autorität verschafft: Hoffmann macht zu Nr. 55 darauf aufmerksam, dass ܐܗܪܘܢ, blosse Verderbniss aus ܐܗܕܘܢ d. i. *ἀηδών*, in der entsprechenden Stelle bei Qazwînî 1, 406 als ابو هارون erscheint, und das sieht doch so gut arabisch aus! Sprachlich beachtungswerth ist noch der Plural ܩܪ̈ܝܬܐ 53, 12 von ܩܪܝܬܐ in der Bedeutung „Dachsparren“ und ܨ̈ܕܦܐ „Muschelschaalen“, 61 immer weiblich gebraucht, also vielleicht zu einem Sg. *ܨܕܦܬܐ gehörig.

Aber natürlich liegt das Hauptinteresse des Buches durchaus nicht im Sprachlichen; auch nicht im Inhalt an sich, sondern eben in den litterarischen Zusammenhängen dieses Inhalts, die durch die sorgsame Arbeit von Ahrens und Hoffmann aufgedeckt sind. Wir sehen jetzt, wie allerlei fabelhaftes über Naturwesen aus griechischen Werken in syrische und weiter in arabische gedrungen ist, wo es nun gar zu leicht den Eindruck echt morgenländischer Phantasieproducte macht.

Der Text ist, abgesehen von der argen Entstellung griechischer Wörter, immerhin besser erhalten, als man es bei der Jugend der einzigen Handschrift (vom Jahre 1712) erwarten sollte. Wenigstens lassen sich die meisten Fehler ohne Weiteres berichtigen. Hoffmann hat auch in einer Liste von Verbesserungen geleistet, was Sprachkenntniss und Scharfsinn nur leisten können. Einige wenige Nachträge sind dabei immer noch möglich. So aus nächstliegenden grammatischen Gründen 22, 16 ܡܣܝܡܝܢ ܩܘ̈ܡܘܗܝ statt ܡܣܝ̈ܡܝ und umgekehrt 56, 13 ܡܣܝܡܬܐ ܚܝ̈ܠܐ statt ܡܣܝܡܐ. 47, 10 ist gewiss ܡܬܦܪܦܪ „zerkrümelt“ statt ܡܬܦܪܦܪܐ zu lesen, trotzdem die Glossarien (bei P. Sm.) ܦܪܦܪܐ „Atom“ aufführen. Andererseits kann ich nicht grade jedem Besserungsvorschlag Hoffmann’s beipflichten. So ist meines Erachtens 61, 11 alles in Ordnung: „die beiden geöffneten (Schaalen)“ passen genau zu Z. 8, und *πτύχαι* würde syrisch gewiss nicht mit ܛ und ܟ geschrieben. Ebenso wie hier

scheint mir bei 65, 3 Hoffmann durch seinen Scharfsinn irre geführt zu sein. Der Text sagt, dass die Perle, so lange sie noch wachse, das Leben חַיּוּתָא (genauer „die Lebendheit" = „Vegetationskraft") einer Frucht besitze, die sie verliere, wenn sie wie eine reife, also absterbende, Frucht werde. Das fragliche Wort ܚܝܘܬܐ kommt Z. 15 von dem Muschelthier selbst vor; das Pflanzenleben, das oben der Perle zugesprochen wird, heisst hier (Z. 16) ܢܦܫܘܬܐ ܕܐܝܠܢܐ.

Die Handschrift ist nach guter nestorianischer Art mit vielen Vocal- und andern Lesezeichen versehen. Der Hg. hat wohl daran gethan, diese Zeichen in seiner Autographie des Textes sorgfältig wiederzugeben. Aus der Punctation besserer nestorianischer Handschriften, selbst wenn sie jung sind, können wir immer noch manches lernen. Ich bemerke z. B., dass 4, 9 f. ܐܪܝܘܬܐ „Löwinn" mit oberem Punct des ܘ geschrieben wird, übereinstimmend mit Hoffmann's BA. 1490.[1])

Den vereinten Kräften von Ahrens und Hoffmann verdanken wir, das hoffe ich im Obigen wenigstens angedeutet zu haben, eine Leistung, die nach verschiedenen Seiten hin für die Wissenschaft förderlich sein wird.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

R. Payne Smith, Thesaurus syriacus. Oxonii, 1890. Fasc. VIII.

Langsam, aber stetig schreitet der Thesaurus vorwärts. Das reichhaltige achte Heft, das die Buchstaben ܠ und ܦ enthält, hat das Werk wieder um einen grossen Schritt dem Abschlusse näher gebracht. In fünf oder sechs Jahren dürfte der Thesaurus, trotz mancher Mängel eine grosse, grundlegende Leistung des würdigen Verfassers, vollendet vorliegen. Es sind im Ganzen noch fünf Buchstaben, nach dem Umfange der früheren Hefte etwa 1100 Columnen in zwei Heften, rückständig.

Ich will, wie zu den früheren — ZDMG XXXVII, 469 ff. XLI, 359 ff. — auch zu dem neuerschienenen Hefte einige Nachträge und Berichtigungen geben, ohne auf die Würdigung der Anordnung des Stoffes und die eigenthümlichen philologischen An-

1) Auf das *ω* in *ἀριώϑ. ἡ λέαινα ὑπὸ Σύρων* bei Hesychius möchte ich allerdings kein grosses Gewicht legen, da die Griechen bei orientalischen Namen gelegentlich *ω* schreiben, wo wir mit Grund *ū* erwarten.

schauungen des Herrn Verfassers eingehen zu wollen, welche es z. B. mit sich bringen, dass man ܚܙܝܪܐ unter ܚܙܪ 2848 findet, während man den status constructus desselben Wortes, ܚܙܝܪ, unter dem falsch angesetzten Schlagworte ܚܙܝܪܐ 2934 suchen muss.

Die griechischen Glossen der Glossographen wuchern besonders im Buchstaben ܦ üppig, sind aber auch im vorliegenden Hefte nicht immer mit Glück enträthselt. Zu den denkwürdigsten Quiproquo's der syrischen Lexikographie dürften folgende Stellen des Thesaurus zählen. Col. 3228:

1. ܦܐܪܐ ܣܘܡܒܡܐ — ما قريب من الزوم
2. ܦܐܪܐ ܣܘܢܐܟܝ — الورم الذى يكون فى عضل الخيل الخارجة
3. ܦܐܪܐ ܦܠܓܐ — الفالج
4. ܦܐܪܐ ܦܪܘܣܘܢܐ وسواس وقلق

Diese Glossen stehen unter dem Worte ܦܐܪܐ und werden als Fruchtarten angesehen: PSm. weiss mit den Glossen nichts anzufangen, obgleich er sie alle auf Col. 3025 bereits behandelt und erklärt hat. Sie bedeuten der Reihe nach 1. *παρασύμβαμα*, 2. *παρασυνάγχη*, 3. *παραπληγία*, 4. *παραφροσύνη*. Es ist fast unbegreiflich, dass der Herr Verfasser, nach langjähriger Beschäftigung mit den Glossen Bar Bahlûls, diese Griechen in ihrer leichten Verkleidung nicht erkannte.

Um bei den griechischen Glossen zu bleiben, seien hier ähnliche Missgriffe zusammengestellt. 3027 „ܦܐܪܘܢܘܟܝܐ vox mihi ignota sub ܦܐܪܘܢܘܟܐ“. Man braucht nur auf das Wort zu blicken, um sofort zu errathen, dass es das verschriebene *παρωνυχία*, انوخيا, ist, welches PSm. auf der vorhergehenden Columne auch hat. — 3020 ܦܐܣܟܘܢ: المفعول به ist *πάσχων*, wie 3022, wo es in ܦܐܣܟܘܢ wiedererkannt ist. — 3020: ܦܐܟܝ *τὰ πάχη*. — 3043 ܦܪܣܝܐ ܐܝܠܢܐ تسبين BA. lies *περσέα*, البرسى = 3280, wohin die Glosse gehört. Kohut vermuthet die Identität von *περσέα* und mischn. פרסי: dann müsste das griechische Wort aus dem Semitischen entlehnt sein. — 3044 ܦܣܦܘܕܝܠܘܣ الخنثى ist nicht *hermaphrodita*, sondern aus *ἀσφόδελος*, entstellt. PSm. hat خنثى in unrichtiger Bedeutung genommen. — 3055 ܐܡܦܩܝܛܝܣ: من اسماء العفص ist *ὀμφακίτις* Dioscorides I, 137, denn unter *k* hat BBahlûl: ܡܢܕܪܘܣ ܐܡܦܩܝܛܝܣ ܐܦܪܐ عفص d. i. nach Diosc.:

κηκίς — *ὀμφακῖτις*. Vgl. PSm. 87 ܐܘܡܦܗܪܩܝܣ. — 3062 ܦܘܠܘܦܘܢܬܝܣ — *κολοκυνθίς*. — 3281 ܦܪܩܛܝܩܘܢ. 3260 ܦܪܛܝܩܘܢ *πρακτικόν*. — 3065 ܦܘܢܛܦܩܘܣ ܐܡܦܗܪܐܛܘܪ „sonat imperator“. Lies: pontifex, imperator. — 3069 ܦܘܦܘܪܗ: نوع من الحلزون وهو انودع المدوّر ist wahrscheinlich nicht *πορφύρα*, sondern *κῆρυξ*. Vgl. BB. unter ܩܐܪܘܟܘܣ, ܩܝܪܘܟܘܣ, ܩܝܪܘܟܣ. — 3066 ܦܘܕܝܣܩܐ *παιδίσκαι*. Vgl. ܢܗܐܢܝܣ 2294, *νεανίσκος*. — 3100 ܦܝܪܡܐ *φύραμα*. Talm. פירמא. — 3100 (3222) ܦܝܢܐ *πεδινή*. — 3101 ܦܘܪܐ *ἐπίουρος*. Lagarde gA. 117, 38 *πίουρος*. Niclas ad Geop. p. 688, cf. ܪܡܝܘܪܐ 1138. — 3108 ܦܠܘܩܠܝ — ܣܘܡܦܠܩܐ *συμπλοκαί*. — 3109 ܦܝܠܐܕܠܦܘܣ *φιλάδελφος*, lies dort ܪܚܡ ܐܚܐ. — 3133 ܦܠܓܝ vgl. *πληγή* s.v. ܟܠܐ. — 3337 ܦܬܘܐ (vgl. 3340 ܦܬܘܣܣ) *φθόη*! — 2798 lin. 19 ܩܠܐܘܢܝ *κλεωνία*, lin. 20 ܩܠܘܡܘܣ *φλόμος*. Aram. Pfln. 281. — 2941 lin. 4 ܕܩܪ ܐܠܟܬܝ ist *δεκάπλευρον*, obwohl ich dieses Synonym für Arum dracunculus nicht finde. — 2981 ult.: in ܟ̈ܪܒܐ = الحمّص dürfte ein verschriebenes *ἐρέβινθος* stecken. — Ein unerkanntes Synonym des Dioscorides zu euphorbion Diosc. I, 656 findet sich unter 3025 ܦܪܐܠܝܣ: *παράλιος*: ܦܐܢܘܦܝܩܘܢ *κ α ν ο π ι κ ό ν* (nicht Diosc. I, 654 sondern 656). Zu diesen Synonymen von euphorbion gehört 3065 ܦܘܢܛܝܩܘܣ, das, da die übrigen Synonyma anderweitig verzeichnet sind, nur *κομήτης* Diosc. I, 651 sein kann.

Mangelhaft behandelt sind auch folgende Glossen: 3017 ܦܠܝܓ — ܕܘܟܬܐ ܕܒܗ ܢܒܐ ܟܘܦܪܐ, „nomen loci ubi nascitur cyprus arbor.“ Dazu ist zu vergl. 493 ܟܘܦܪܐ und 3029 ܦܝܓܐ = الحنّاء, also nicht cyprus arbor, sondern Alhenna (Pfln. 212). — 3111 ܦܣܩܝܣ ܦܪ̈ܣܐ scheint die erklärende Glosse mit dem Worte ܦܪܣܐ zu beginnen. — 3187 ܦܣܛܝܠܐ porticus, *περίστυλος*. — 3187 ܦܣܬܐ. ܦܝܣܬܢܐ. ܦܣܬܢܐ. *cos*, ist das persische فسان, افسان, اوسان, ابسان Vull. I, 37. 68. — 3191 ܦܣܝܣ: ܦܐܪܐ ܕܢܩܠܐ ܕܒܢܐ ist *ψήν* Gallwespe! Herodot I, 133: „Die Leute hegen und pflegen ihre Palmen sehr gut und binden die Blüthenrispe der männlichen Stämme (*φοίνιξ ἔρσην*) an die fruchttragenden, damit die Gallwespe (*ψήν*) von jenen auf diese übergeht und sie zur Reife bringt.“ —

3222 ܛܪܥܘܙܝܐ ܐܘܪܐܣ ܦܩܘܣ ققوس ترعوزى (Cast. Mich. 871). Hiezu ist wohl zu stellen פרדוזא Pfln. S. 334. — 3245 ܦܪܘܛܝܘܣ: شى من الاشيافت Augensalbe, ist Proteus, Galen. XII, 787. — 3260 ܦܪܘܣܒܬܐ = anus, vetula, ܦܪܘܣܒܬܐ. „Forte sit *provecta* aetate“ [!]. Lies ܦܪܘܣܒܬܐ. Auch für ܦܪܘܣܬܐ daselbst ist ܦܪܘܣܬܐ 3272 zu lesen. — 3315 ܦܣܘܠܝܘܢ allein, ohne vorgesetztes ܙܪܥ, heisst nicht plantago psyllium. — 3326 ܦܩܩܝܢ wird von BSerôšewai erklärt: ܢܘܢܐ ܕܡܫܟܐ ܕܝܠܗ ܚܪܫܐ ܒܗ ܡܫܚܩܝܢ ܘܡܫܥܝܢ ܙܪ̈ܝܐ ܗܘ ܠܘܚܐ ܘܡܣܢܐ ܘܩܠܡܝܪܐ ܩܘܦ السفن[1]. Maimonides sagt im Mischnahcommentar zu Kelim 16, 1 ed. Derenbourg p 137: Holzgeräthe werden mit der Haut eines Fisches geglättet: והו גלד סמך מילום פיה התביב יסמי אלספן תדלך בה אלאואני פי סקלהא ויברקהא. — 3258 fehlt zu ܦܪܓܣܛܪܘܢ die arabische Erklärung aus BB.: المراق (ἐπιγάστριον 1032 und ܦܪܘܓܣܛܪܘܢ zu ܦܪܘܛܐ 668. Elias Nisib. 9, 78 Lagarde).

Zusammengehöriges wird auch im neuen Hefte getrennt und wiederholt behandelt. Die gegenseitigen Verweisungen bei verwandten, namentlich verschriebenen und mehrfach aufgeführten fremdsprachlichen Glossen sind nicht in erwünschter Vollständigkeit gegeben. — 2855 zu ܟܪܘܙܘܛ [dessen Jod vielleicht vom ى des pers. arab. عنزروت und انزروت herstammt] war anzuführen: ܐܢܙܪܘܛ (Duval, BBahlûl 700) PSm. 1155, ܣܪܩܘܩܘܠܠܐ, ܐܢܙܪܘܛ. ܐܢܙܪܘܛ 2498. 2753. ܐܢܙܪܘܛ. ܟܘܢܕܪ (كندر ؟). Vgl. Diosc. I, 440. II, 533. *Ἀνζαρουτ ἡ σαρκόκολλα* Salmasius, homon. hyl. iatr. 176. Abu's-Salt, Simplicia [Virchow's Archiv f. path. An. 94, 43] erklärt ungenau: terbinthia. — 2804 ܟܣܘܪܐ 2828. — 2807 ܟܘܫܒܪܐ, ܟܘܫܒܪܐ palumbes, ohne Verweisung 2986 ܟܫܒܪܐ! (910 infr. Duval, BB. 579). — 2822 ܟܣܘܬܐ s. 191. — 2864 ܟܪܩܢܐ 2990 ܟܪܩܢܐ دنكر كركند lies ܟܪܩܢܐ. — 2880 ܟܠܒܠܐ 302 *στρόβιλος*, 3261. 3281 ܦܪܝܣܛܝܪ: *πρίστηρ*. — 2938 ܟܣܘܣܐ 2967 ܟܣܘܣܐ. — 2940 ܡܟܣܟܣܐ crispus 2968

[1] Zu سفن Forskål Descr. An. p. 17. PSm. hat es zu ܣܦܝܐ *σηπία* 2618 und zu ܣܦܝܘܢ, wo er اسفن mit *naves* wiedergiebt, während auch hier *σηπία* gemeint ist.

ܒܩܘܡܩܘܡܐ. — 2955 ܒܪܰܟ݂ܳܐ 309 ܐܦܘܩܠܘܣܘܦܘܬܐ. 888 ܦܘܣܦܪܘܣܛܝܣ, 2198 ܦܘܣܛܝܣ, BA. 5963 ܦܘܠܡܘܣ. — 2975 ܦܬܝܬܐ, das neusyrische ܦܬܝܬܐ 2979. — 2978 ܦܬܝܬܐ 620 ܦܘܪܦܘܪܐ und das. Zeile 3 v.u. — 2995 ܐܦܘܪܦܘܪܐ war auf ܐܦܘܪܦܘܪܐ zu verweisen. — 3030 ܦܓܘܣ *Ἄρειος πάγος* 3050 l. Z. ܦܓܘܣ. — 3030 ܦܓܘܪܐ 1661 *χαλινός*, 537 ܐܦܘܣܛܐ. — 3031 ܦܠܓܡܐ 734. 9. — 3038 ܦܝܓܪ 3087 ܦܝܓܪ. — 3039 ܦܘܪܡܐ, ܦܘܪܡܐ 3100 ܦܪܘܡܘܣ, 3346 ܦܘܪܡܐ — 3043 ܦܘܗܘܡܘܪܝܢ 3069. 3070. — 3043 ܦܘܠܘܣܦܪܘܣ 3096. — 3045 ܦܘܠܦܘܣ, 3205 ܦܘܠܦܘܣ. — 3047 ܦܘܠܘܡܠܘܢܘܣ 3123. — 3048 ܦܘܠܘܦܘܣ 3056 ܦܘܠܘܦܘܣ. — 3050 Z. 4 v.u. ܦܘܠܘ الحرمل lies ܡܘܠܐ 371. — 3053 ܦܘܠܐ 3079. — 3055 ܦܘܠܐ الفلس 3257 ܦܘܠܐ, woraus es wohl entstellt ist. — 3055 ܦܘܠܦܘܣ 3088. — 3055 ܦܘܠܝܐ cf. ܡܘܠܝܐ 3187 s.v. ܦܘܠܐ. — 3056 ܦܘܠܝܐ فرانق 3272 ܦܘܪܢܩܐ talm. פרוונקא. — 3057 ܦܘܠܘܣܝܘܣ 3165 ܦܘܠܘܣܝܘܣ. — 3057 ܦܠܐ 2) exquisivit pediculos s. ܦܠܐ. — 3059 ܦܘܠܝܢ 3100 ܦܘܠܝܢ 3110 ܦܘܠܝܐ. — 3062 ܦܘܠܘܦܘܕܐ *πολύποδα* 3062. 2292. — 3068 ܦܘܠܘܣܐ; daselbst: ܦܘܠܘܣܐ. — 3069 ܦܘܩܝܕܢܘܣ 3043. 3073 *πευκέδανον*. — 3070 ܦܘܩܘܦܘܣ 2740. — 3071 Z. 6 ܡܘܩܐ ܦܘܩܢܘܣ *πυκνόκομον*. cf. ܦܘܠܘܩܢܐ *πολύκνημον* 3062. 2506. — 3072 ܦܘܩܪܐ neusyrisch stercus ovinum, 3311. — 3078 ܦܘܩܐ 3043 ܦܘܠܘܦܘܪܝܢ? — 3081 ܦܘܪܢܝܐ *στρηνία* 2606. — 3087 ܦܘܠܛܝܐ coquus. BB. zu ܡܠܛܝܐ. — 3088 ܦܘܠܛܝܣܘܣ 3091 ܦܘܠܛܝܣ. — 3091 ܦܘܠܛܝܐ 76 ܐܘܛܝܐ. — 3098 ܦܘܠܛܐ cf. 736 Z. 6 v.u. — 3099 ܦܝܠܐ 3111 ܦܝܠܐ 3123 ܦܝܠܐ. — 3100 ܦܝܣܐ 3186 ܦܝܣܘܣܐ. — 3101 ܦܝܪܪ 3123 ܦܝܪܐ. — 3104 ܦܠܘܪܝܛܝܩܘܣ 1659. 3069. 3144. 3157 *πλευριτικός*. — 3111 ܦܝܠܝܐ 3162 ܦܝܠܐ. — 3111 ܦܝܣܛܝܣ 348 ܐܦܝܣܛܝܣ. — 3119 ܦܝܣܘܪ 3199 ns. ܦܝܣܘܪܐ. — 3120 ܦܝܣܘܣܐ 3179. 3187 ܦܝܣܦܠܛܘܣ *πισσάσφαλτος* Diosc. I, 101. — 3120 ܦܝܣܝܢ 3199 ܦܝܣܝܢ. — 3123 ܦܝܫܘܪ 3318 ܦܝܫܘܪ. פשחור. n. pr. bibl. hebr. — 3134 ܦܠܐܦܘܣ 3143 ܦܠܦܐ. — 3159 ܦܠܦܠ 3174. — 3162 ܦܠܦܠܝ فلفلج 379? — 3178

ܦܘܣܬܩܐ 3181 ܦܣܬܩܐ. — 3183 ܦܩܥܐ lentigines 1033 ἔφηλις. — 3187 ܦܣܬܩܝܢ s.v. ܐܘܪܐ: ܦܣܬܩܝܢ Pfln. 286. — 3229 ܦܪܢܐ 3260 ܦܪܢܐ. — 3231 ܦܪܐܘܛܘܣ 3267 ܦܪܘܛܘܣ. — 3231 ܦܪܐܙܐ 3313. — 3242 ܦܪܘܛܝܘܣ 3269. — 3248 ܦܪܘܣܦܘܣ 3249 ܦܪܘܣܦܘܣ. — 3248 ܦܪܘܣܛܝܢܐ 3281. — 3250 ܦܪܘܦܠܘܣ 3288 ܦܪܦܠܘܣ. — 3267 ܦܪܣܝܬܐ 3246 ܦܪܣܝܬܐ sturnus avis. 3287 ܦܪܙܝܬܐ. Beides wird Corruptel von ܦܪܣܬܐ, ܦܪܐ ܡܣܬܐ sein, das BB. durch ܙܪܙܝܪ erklärt. — 3288 ܦܪܦܠܘܐ 3289 ܦܪܦܠܘܐ. — 3311 ܦܪܫܐ 3316 ܦܪܫܐ. — 3313 ܦܪܐܘܪ 3348. — 3335 ܦܬܐܪܘܣ cf. 86 ὀνάριον. — 3344 ܦܬܐܠܐ cf. ܡܬܐܪܝܢ.

ܣܛܪܐܒܠܘܣ στρεβλός. — 3001 ܙܪܥܐ. 1456 ܓܡܝܢܬܐ. 2085 ܡܥܠܢ. 2090 ܡܥܠܘܣ. (Duval, BB. 469 γομφίος ܙܪܥܐ für ܢܚܠ der anderen Mss.) 2359 s.v. ܢܚܠ. Vgl. noch ܟܚܠܐ. Elias Nisib. 9. 67 Lagarde.

Georgios Karmsedinâjâ bewährt auch in dem neuen Hefte seine Unverlässlichkeit. Er verwechselt ܐܘܣܛܪܝܢ ostrea und ܐܘܣܛܪܝܢ rapa 3075. 3191 wirft er ψαλίδες und φυσαλίς كاكنج in einen Topf. 3052 macht er aus der Glosse BAli's zu ܦܘ einen Artikel ܦܘܘܣ = *lens*. Auch ܙܪܢܐ durus 2978 statt ܙܪܢܐ 2993 ist auf seine Rechnung zu setzen. — Der Artikel ܙܠܘܢ aus Geop. 43, 17 ܢܙܠܘܢ ζέω ist zu streichen, weil nach Land, Anecd. IV, 101,20 ܢܫܠܘܢ zu lesen ist. — 3178 ܦܩܥܐ ܕܐܪܙܐ aus Geop. 48, 22 pilulae cupressi. Wenn man schon nicht nach Geop. 49, 15. 113, 5 ܦܪܩܐ ܕܐܪܙܐ emendiren will, so muss doch wenigstens auf dieses Wort — 3279 — verwiesen werden. — Mit 2934 ܩܪܝܢܐ sind die Karäer gemeint.

Dass trotz der Reichhaltigkeit des Thesaurus manches Wort fehlt, ist natürlich: wenn man bedenkt, dass in demselben zum ersten Male der Versuch gemacht wird, den gesammten syrischen Wortschatz vorzulegen, wird man sich nicht wundern, dass Einzelnes übersehen wurde. So fehlt z. B. ܙܪܝܩܠܘܢ Kügelchen, Land, Anecd. IV, 77, 12. — ܟܢܫ jerus. syr. collegit = mischn. צִבֵּר Land IV, 183, 7. — ܦܪܐ Bedjan, Histoire du patriarche Jabalaha 33, 9. 85, 14 bei Duval, Jabalaha p. 8 — ܦܪܣܐ (?), BB. zu ܦܘܦܠܘܢ 3045.

Der Vergleichung mit dem Hebräischen, Aramäischen und

Arabischen ist bei den meisten Wurzeln Aufmerksamkeit geschenkt. doch lässt sich in dieser Beziehung noch Vieles nachtragen. Ausserdem wäre noch auf die nicht nur ins Syrische sondern auch ins Hebräische oder Talmudische aufgenommenen Fremdwörter zu verweisen gewesen. Eigenthümlich berührt es, wenn der Herr Verfasser bei der Besprechung der Buchstaben ܥ und ܦ sagt, ܥ ponitur pro Hebr. ע, ܦ ponitur pro Hebr. ב, ebenso wie er vom ܦ sagt ponitur pro Gr. *φ* oder pro Pers. پ. Der Unterschied zwischen der Lautentsprechung in den Wurzeln verwandter Sprachen und der graphischen Darstellung der Laute einer fremden Sprache erfordert auch eine verschiedene Bezeichnung dieser Verhältnisse.

Für den Herrn Verfasser ist alles hebräische Sprachgut, das in der Bibel nicht vorkommt. chaldäisch, so dass bei ihm alles zur Vergleichung herbeigezogene Mischnische als „chald." bezeichnet wird. 2781 ܥܒܝܛܐ עביט mischn. — 2838 ܥܛܐ jer. syr. concilium: עֵצָה. — 2841 ܥܘܪܐ Hebr. עִוֵּר. Es ist nur bibl. aram., nicht hebräisch. — 2858 ܥܛܠܐ vgl. עָצֵל bhebr. — 2873 ܥܟܪ jer. syr. trüben, עכר mischn. talm. — 2948 ܥܦܨ vgl. us. ܢܦܨ — 2967 ܥܩܡܣ עקס chald. l. mischn. — ܥܩܡܣܐ עוקין mischn. — 2988 Zu ܥܪܳܕܐ asinus ferus wird פרא erwähnt, aber עָרוֹד bhebr. übergangen. — 3031 ܦܓܢ פגן talm. — 3030 ܦܓܫ פגה targ., allerdings nur Targ. zu den Prov. Ebenso פדרינא zu ܦܕܪܘܢܐ 3039. — 3042 ܦܘܪܐ nom. animalis ferae. Das ist: ܦܝܕ z. B. 3239 zu ܦܪܝܕ. — 3062 ܦܘܠܦܘܣ פלפלים talm. — 3086 ܦܚܬܐ פחת b.hebr. — 3089 ܦܛܠܐ פוטליות Levy s. v. — 3091 ܦܛܠܐ fatuus, *φαῦλος*. Ob man nicht hiezu stellen dürfte: פעוטות pl. Gittin 5, 7, Toss. Gitt. V. 328, 17. Der Talmud hält es für eine Bezeichnung kleiner Kinder (Gittin 59 a, j Gitt. 47 b, 43 erklärt es: *παιδία*; 47 c, 5; j. Erub. VII, 24 c, 49; j. Maaser šeni IV, 55 a, 39), doch ist es nicht ausgeschlossen, dass das nur an der einen Mischna- und der bezüglichen Tosseftastelle vorkommende Wort, vor welchem חרש, der Taubstumme behandelt wird, *stultus*, thöricht bedeutet. Verbürgte Lesart ist: פעוטות. Auch Jerušalmi hat einmal so, sonst פייעוטות, אפיעוטות. Die bisher gegebenen Erklärungen des Wortes sind unbefriedigend. Levy s.v. leitet es von *פעט = מעט ab, Brüll Central-Anzeiger I 35 von *ἴμφας* = infans. Fleischer zu Levy I. 282 a denkt, da ihm die Schreibung אפיעוטות vorlag, an *ἀποίητος* = ungekünstelt, naiv. Kohut setzt es einfach gleich *παῖδες*, doch ist die Wiedergabe dieses Wortes durch פייעוטות anstatt פיידס sehr auffallend und ohne Analogie. Vgl. L. Löw, ges. Schr. I 262. Ausserdem hat das Mischnische für Kinder Ausdrücke genug, um nicht nach dem Griechischen greifen zu müssen. — 3094 ܦܛܘܪ libellus repudii:

פטרין talm. — 3155 ܦܠܛܪܐ talm. פלטירא. — 3157 ܦܠܛܘܪܝܢ 3258 *πραιτώριον*, talm. פלטורין, das, wie Fleischer bei Levy s. v. richtig erkannt hat, praetorium, und nicht palatium „mit eingeschaltetem r" ist, obwohl Kohut die betreffenden Stellen unter פלטין einreiht. — 3160 ܦܘܠܟܣܐ talm. פולכא. — 3163 ܦܠܫ mischn. auch andere Formen als bloss das bibl. hebr. Hithpael, welches der Bedeutung nach dem syr. ܦܠܫ nicht entspricht. Am häufigsten ist mischnisch das Particip מְפַלֵּשׁ, für welches ich hier die Belege gebe, weil sie bei Levy und nach ihm bei Kohut ungenügend und unsystematisch zusammengestellt sind. Kilajim 3, 3. 5, 3. T.Kil. II, 75, 2. 21.[1]) — Sabbat 16, 1. T.Sabb. I, 110, 4. 10. babli 6 a. jer. I, 2 d, 45. 48. — Erub. 9, 4. jer. IX, 25 b, 24. I, 18 b, 25. j.Sabb. I, 2 d, 61. — Erub. 6 a. jer. I, 18 c, 45. — d, 28. IX, 25 b, 12. 25 d, 33. babli 12 b. — TB. mec. II, 374, 5. jer. II, 8 c, 14. 16. T.Ohol. VII, 604, 14. 15. — Tohor. 6, 6. T.Tohor. VII, 668, 4—6. — Hiphil מפליש (?) T. Kil. II, 75, 14. — 3178 ܦܢܣܐ *φανός*, פנס talm. — 3184 ܦܘܣܐ fossa. פוסא talm. — 3197 ܦܣܩܣܐ פסק talm. — 3208 ܦܨܚ פציח Levy s. v. — 3211 ܦܨܠ פצל Levy s.v. — 3219 ܦܩܚ פֶּקַח b.hebr. — 3225 ܦܪܦܪ פרפר mischn. talm. — 3228 ܦܪܐ פארי Levy IV, 2 a. — 3233 ܦܪܓܐ milium Chald. פרג lies: mischn. — 3242 ܦܪܗܣܝܐ פרהסיא mischn. talm. ܦܪܗܣܝܐ jer. syr. — 3254 ܦܪܘܟܐ vgl. פרוכה?? — 3257 ܦܪܛ jer. syr. פָּרַט mischn. Levy s.v. 3). — 3258 ܦܪܛܐ jer. syr. granum = פרטתא: Pesikta derabbi Kahana 3 b: „R. Jehudah sagt: Wenn es heisst: Und es war Hagel und Feuerklumpen mitten im Hagel (Exod. 9, 24), so will das sagen, es fiel wie Flaschen aus Eis mit Feuer gefüllt. Dazu bemerkt R. Chanin: Wie ein Granatapfelkern, durch welchen der [rothglänzende] Same durchscheint." Wer einmal einen aufgeschnittenen Granatapfel betrachtet hat, wird zugeben, dass das Bild durchaus zutreffend ist. Die Samen des Granatapfels, in saftreicher Hülle liegend, glänzen uns, sagt Furrer, wenn wir den Apfel aufschneiden, wie Rubinen entgegen (Schenkel, Bibellexicon II, 532). Der Verfasser des Aruch hat, wie bei Realien gewöhnlich, auch hier das Richtige getroffen, sein neuester Herausgeber hat ihn aber nicht verstanden. Aruch sagt: „פרטתא ist die innere Schale des Granatapfels [d. h. die Hülle der einzelnen Samen], durch welche die Samen durchscheinen." כקליפה של רמון אותה שבפנים שהגרגרין נראין מתוכה. Levy übersetzt s.v. ohne greifbaren Sinn: „Wie die Schale des Granatapfels, dessen Kern von aussen gesehen wird." — 3263 ܦܪܝܟܐ ܦܪܟ.

1) Levy übergeht die Mischnastellen und führt die Stelle aus der Tosefta an; natürlich thut Kohut dasselbe.

فرك اللوز وغيره. Mischn. אגוזי פרך s. Pfln. 85. — 3268 ܦܪܢܣܐ talm. פרנסא. — 3272 ܦܪܘܢܩܐ (3056 ܦܘܢܩܐ) talm. פרוונקא. — 3298, zu ܦܪܩܕ vgl. פרקדן, אפרקיד Levy s.v. — 3316 פשח. Hebr. Piel. Mischn. auch andere Formen. — 3325 ܦܫܦܫ jer. syr. palpavit mischn. פשפש. — 3326 ܦܫܦܫܐ ostiolum, *παραθύριον*, angeblich *φώς* des Hesych., mischn. פשפש. — 3337 ܦܛܪܝܢ *ποτήριον* פוטירין talm. — 3348 ܦܬܩ chald. פתק lies: mischn. Levy s.v. und T.Sabb. I, 111, 7. babli 18 a. T.B.Kamma II, 348, 24. babli 6 a. 30 a. Diese Stellen hat auch Kohut s.v., wohl nach Zuckermandels Tosefta-Glossar, da er das mischnische Sprachgut sonst nicht so sorgfältig zusammenstellt. T.Mikw. III, 655, 24 führt schon Levy an. Für ܦܬܩ ist ZDMG. XXXIX, 296, Z. 2 nachzutragen. — 3346 ܦܬܩܐ, ܦܬܩܐ, *πιττάκιον*: schon mischn. z. B. Sifre I, 95, 26 a Friedm.: פתקין. Eigenthümlich ist, dass in den Responsen der Gaonen, die Harkavy herausgegeben hat, neben פיטקא auch die Schreibung יפתקא S. 1. 80. 161. 162 mehrfach vorkommt.

Der Druck des Heftes steht an Correctheit den früheren nicht nach, obwohl Wright, dessen Smith auf dem Umschlage des Heftes mit warmer Anerkennung gedenkt, bei diesem Hefte nur bis Columne 2856 mitarbeiten konnte.

Stehen gebliebene Druckfehler sind: 2867, 13 v.u. אחלסה für —בית. — 2899, 4 עלְנִי. — 2918, 24 ܒܣܡܐ l. ܒܣܡܐ. — 2999, 37 tectonia l. tectona. — 3004 ירושנא. — 3062, 13 v.u. ܡܣܡܣܐ. — 14 v.u. 440 l. 446. — 3070 s.v. ܦܘܡܐ fehlt aus der Glosse BB.'s: ܡܠܐ ܦܘܡ. — 3073, 6 v.u. ܦܪܘܣܛܐ wohl wie sonst überall, z. B. 3246, 3. 4, ܦܘܣܛܐ zu lesen. — 3166, 5 *μπόμβυξ*. — 3178 الربة ܦܘܡܣ l. الربة. — 3188, 16 279 l. 299. — 3239, 18 v.u. ܒ l. ܒ. — 3243, 13 الضان adde: صوف الضان. — 3283 s.v. ܦܪܘܣܘܣܐ: ܦܪܘܣܘܣܐ l. ܦܪܘ. — 3296, 9 ܦܪܣܐ l. ܦܪܣܐ.

Immanuel Löw.

Julius Lippert, *De epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας commentatio.* (Diss.). Halle (Berlin, Mayer & Müller) 1891. IV, 38 S. 8.

Herr Dr. Lippert hat in seiner gelehrten Commentatio den arabischen Text des pseudoaristotelischen Briefes aus dem Cod. Vatic. Arab. 408 herausgegeben, und zwar nach einer Abschrift, die ich vor etwa 16 Jahren für Prof. Sachau gemacht hatte. Der Text ist keineswegs fehlerfrei überliefert, und ist vielfach von Dr. Lippert, resp. von meinem Freunde Prof. A. Müller, verbessert worden mit der Angabe der fehlerhaften Lesarten der Abschrift am Fusse der Seite. Ich habe diese Lesarten mit der vatic. Handschr. wieder verglichen, was ich bereitwillig vor dem Drucke gemacht hätte, „ut de codicis scriptura satis constaret". Die Handschr. hat 3, 3 خلّف, doch ist das Tašdîd nicht sicher; 6 يدعون; 4, 1 الدنيّة (das ~ später hinzugefügt?); 5, 5 خشعهم, 6, 3 سلس, 11, 5 ىىمعى (d. h. unpunktirtes ينبغى) 12, 2 فتقت, und endlich 1, 3 دىبدىع, und 12, 5 والانتشار, statt der unmöglichen Worte دىبدىح und والاشتار. Alle die übrigen am Fusse der Seiten angegebenen Lesarten befinden sich genau so in der Handschrift, so dass überall statt „apographus" „codex" zu setzen ist.

I. Guidi.

Zu der obigen Mittheilung erlaube ich mir noch ein paar Bemerkungen hinzuzufügen. Herr Lippert hat sich aus dem bedenklichen Unternehmen, einen an sich ja nicht gerade schwierigen Text nach einer einzigen, vielfach verderbten Handschrift herauszugeben, in einer Weise herausgezogen, die ihm, besonders bei einer Erstlingsschrift, alle Ehre macht. Wie er mit grosser Liebenswürdigkeit hervorhebt, habe auch ich versucht, einer Anzahl von Verderbnissen abzuhelfen; aber ich habe mir nicht verhehlt, dass mancherlei übrig bleibt, was allenfalls und zur Noth erklärbar, aber von vornherein kaum für richtig zu halten ist. Nachträglich erst ist mir eingefallen, worauf mich die schon von Herrn L. beigebrachten Stellen aus Ibn Abi Uṣeibi'a gleich hätten bringen müssen, dass ohne Zweifel Theile des Textes [1]) in der Sentenzensammlung des Mubaššir erhalten sein würden, welche ich vor einer Reihe von Jahren aus der Leidner Hs. 515 mir abgeschrieben hatte. Ich finde jetzt diese Vermutung bestätigt. Die Sentenzen des Aristoteles füllen in der Hs. die Blätter 63 r bis 81 v; sie stellen einen ungeordneten Haufen dar, aus welchem nur, wer den Text der Risâle einigermassen im Kopf hätte, gleich alles herauszufinden

1) Vielleicht steckt derselbe auch in dem „Epistolium Aristotelis ad Alexandrum" der Bodlejana (Cat. II, 340, Cod. Bodl. 182).

vermöchte, was jener entnommen ist. Ich habe bei einer vorläufigen Durchsicht identificiren können: Lippert S. 3 Z. 10 bis S. 4, 4 = Mub. 74 v, 75 r; L. 5, 3—6 = M. 69 r; L. 8, 13—9, 6 = M. 73 v (auch bei Ḥonein, Münchner Hs. 651 Anm. 69 v, 70 r); L. 10, 3—4 = M. 69 r; L. 10, 3—1 v. u. = M. 69 r. Der Text des Mubaššir ist gerade so schlecht, wie die Hs. schön geschrieben; und die Gestalt, in welcher die Risâle dem Verfasser vorlag, weicht erheblich von der im Cod. Vat. erhaltenen ab. Trotzdem ergibt die Vergleichung beider einige sichere Verbesserungen zu Lippert's Text: S. 3 Z. 10. 13 ist zu lesen تتجلد statt تجلد, wie 15 ترى statt ترى; Z. 11 ist تزيدوا besser als زيدوا; Z. 12 الامور hinter حلقتهم einzusetzen; Z. 18 lies بين statt ثم. und Z. 21 gehört zwischen الملعب und الى noch حتى يودّيهم in den Text. S. 9, 1 endlich ist متجلد durch متحلّ zu ersetzen, wie auch Ḥonein hat. Vielleicht unternimmt es Herr Lippert, die ganzen Aristotelica bei Mubaššir nach dieser Richtung durchzuarbeiten; meine Abschrift stelle ich ihm mit Vergnügen zu Gebote. Man sieht aber auch an diesem Beispiele wieder, wie verzweifelt es um die Herausgabe eines Textes aus einer einzigen, nicht sehr guten Hs. bestellt ist.

Zum Schluss gebe ich noch die Verbesserung einiger Druckfehler, die mir Herr L. selbst eingesandt hat: S. 5 Z. 3 ist zu lesen: ينبغى; 5, 5 العمّة; 6, 11 احدا; 8, 13 جنسك; 8, 20 صب; 9, 9 داثرة; 9, 24 مجرى; 10, 6 المشترين; 11, 9 وبذخهم; 11, 11 قضية; 11, 12 لقلت; 13, 3 تجمع.

A. Müller.

Namenregister [1]).

Sachregister [1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der DMG. für 1891 beigetreten:

1156 Herr Candidat A. Heusler, Pfarrvicar in Gebweiler im Elsass.
1157 „ Dr. Richard Schmidt, Eisleben, Freistr. 29.
1158 „ Dr. Alfred Schmoller, d. Z. in Halle, Friedrichsstr. 23.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:
Herrn Professor D. Eduard Reuss in Strassburg († 15. April 1891)
und ihr ordentliches Mitglied:
Herrn Professor Giacomo Lignana in Rom.

Anzeige.

Die diesjährige Generalversammlung der D. M. G. findet nach Massgabe des am 30. Sept. 1890 gefassten Beschlusses (ZDMG. Bd. 44, S. XXII unter 2. 3) am Sonnabend, den 3. Oktober 1891, Vormittags 10 Uhr im Universitätsgebäude zu Halle statt. Der Versammlung wird der Entwurf eines in Ausführung des Beschlusses der vorigen Versammlung (ZDMG. Bd. 44, S. XXII Zeile 1—5) mit der K. Preussischen Staatsregierung von dem Vorstande vereinbarten Vertrages zur Beschlussfassung über die nachgesuchte Genehmigung vorgelegt werden. In Anbetracht der Wichtigkeit dieses Gegenstandes werden die Herren Mitglieder der D. M. G. zu möglichst zahlreicher Betheiligung an dieser Versammlung hierdurch besonders eingeladen.

Der geschäftsleitende Vorstand,

i. A.: **A. Müller,**

d. Z. Sekretar der D. M. G.

Verzeichniss der vom 1. Februar bis 31. Mai 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XXII. Parts I—IV. 1890. Vol. XXIII. Part I. II.

2. Zu Nr. 183a Q [2]. Akademie, Kgl. Bayrische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Neunzehnten Bandes erste Abtheilung. 1891.

3. Zu Nr. 183 d. Q. *Gregorovius, Ferdinand,* Die grossen Monarchien oder die Weltreiche in der Geschichte. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München am 15. November 1890. München 1890.

4. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Vier und vierzigster Band. 1890. Heft 4.

5. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome XVI. No. 3. 1890. Tome XVII. No. 1. 2. 1891.

6. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston. Mass. May, 7th 1890.

7. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1890. Nr. 20—26. 1891. 1—6.

8. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1890. Nr. 11—16.

9. Zu Nr. 294a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. CXIX. CXX. Band. Jahrgang 1889. CXXI. Band Jahrgang 1890.

10. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. — 75. Band. 1889.

11. Zu Nr. 295f. [2876]. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Hrsg. von der historischen Commission der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Wien. — XLV. Band. Erste Hälfte. Meinhards II. Urbare der Grafschaft Tirol. 1890.

12. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintámani. By *Hemádri.* Ed by Pandita *Yogesvara Smritiratna* and Pandita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part II. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No 790.

13. Zu Nr. 594 a. 43. Parâśara Smriti by Pandit *Chandrakánta Tarkálankára.* Calcutta. — Vol. III. Fasc. II. III. 1891. — B. I., N. S., Nr. 779. 792.

14. Zu Nr. 594 a. 45. Tattva Chintámaṇi. Ed. by Paṇdita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. VII. 1891. — B. I., N. S., No. 783.

15. Zu Nr. 594 a. 48. Manuṭikâsangraha. Ed. by *J. Jolly.* Calcutta. — Fasc. III. 1889. — B. I., N. S., No. 728.

16. Zu Nr. 594 a. 53. Vrihannáradíya Puráṇa, The. Ed. by Paṇdit *Hrishíkeśa Sástrí.* Calcutta. — Fasc. VI. 1891. — B. I., N. S., No. 780.

17. Zu Nr. 594 a. 62. Advaita Brahma Siddhi. By *Káśmíraka Sadánanda Yati.* Edited with critical Notes by Paṇdit *Váman Sástri Upádhyáya.* Calcutta. — Fasc. IV. 1890. — B. I., N. S., No. 747.

18. Zu Nr. 594 a. 65. न्यायकुसुमाञ्जलिप्रकरणम् । Nyáya Kusumánjali Prakaraṇam. Edited by *Mahámahopádhyáya Chandrakánta Tarkálankára.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. II. 1891. — B. I., N. S., No. 785.

19. Zu Nr. 594 a. 66. Avadána Kalpalatá with its Tibetan Version now first edited by *Sarat Chandra Dás* and Paṇdit *Hari Mohan Vidyábhúshaṇa.* Calcutta. — Vol. I. Fasc. III. Vol. II. Fasc. I. 1890. — B. I., N. S., No. 773. 777.

20. Zu Nr. 594 a. 70. *Aniruddha's* Commentary and the Original Parts of *Vedântin Mahâdeva's* Commentary to the Sâmkhya Sútras translated by Dr. *Richard Garbe.* Calcutta. — Fasc. I. 1891. — B. I., N. S., No. 782.

21. Zu Nr. 594 b. 14. The Áín i Akbarí of Abul Fazl i 'Allámí translated from the original Persian by Col. *H. S. Jarrett.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. I. II. 1891. — B. I., N. S., No. 781. 786.

22. Zu Nr. 594 b. 22. The Maásir-ul-Umara by *Nawáb Samsámud-Dowla Shah Nawáz Khan.* Edited by *Mawlawi Abdur Rahím.* Calcutta. — Vol. III. Fasc. VI—VIII. 1890. 91. — B. I., N. S., No. 778. 784. 791.

23. Zu Nr. 594 b. 25. Riyáẓu-s-Saláṭín. History of Bengal. By *Ghulám-i-Ḥusain, Salím.* Edited by *Maulavi Abdul Hak Abid, B. A.* Calcutta. — Fasc. IV. 1891. — B. I., N. S., No. 775.

24. Zu Nr. 594 e. 1. Shes rab kyi · pha rol tu · phyin pa · stoṅ phrag bar gyad pa · Sher-Phyin. Calcutta. — Vol. II. Fasc. II. 1891. — B. I., N. S., No. 787.

25. Zu Nr. 594 e [2]. Appendix to Pag-Sam Thi Śiṅ. Now first edited by *Sarat Chandra Dás.* Calcutta. — Fasc. I. II. 1890. 91. — B. I., N. S., No. 776. 788.

26. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 2. 3. 4. 5.

27. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LVIII. Part I. No. III. 1889.

28. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. — 1890. No. 4—10. 1891. No. 1.

29. Zu Nr. 1044 d. Address, Annual, to the Asiatic Society, by the President *H. Beveridge.* Calcutta, 4th Febr., 1891.

30. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Con-

dition of the Institution for the year ending June 30, 1888. Part I. II. Washington 1890. [Part II: Report of the U. S. National Museum].

31. Zu Nr. 1422 a Q. [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verhandelingen. Batavia. — Deel XLV. 3e & 4e Stuk. 1891.

32. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXVIII. 1890. Afl. II. III.

33. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1890. Deel XXXIV. Aflevering 2.

34. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XI. 4. Trimestre. 1890.

35. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris — 1891. No. 2—11.

36. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Tweede Aflevering 1891.

37. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1890. Band I. Heft II. Band II. Heft III.

38. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome XVI. Novembre-Décembre 1890. Tome XVII. Janvier-Février 1891.

39. Zu Nr. 2763. Trübner's Record. A Journal devoted to the Literature of the East. With Notes and Lists of current American, European and Colonial Publications. London. Third Series. Vol. II. Part III. 1890.

40. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXVII. 1891. Выпускъ I. II. III.

41. Zu Nr. 3718 F. أختر L'Akhter. A. d. Jahre 1307 H. No. 45. (Von Herrn Referendar Hauck, Köln).

42. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1890. Vol. VI. 2⁰ Semestre. Fasc. 12. Vol. VII. 1⁰ Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

43. Zu Nr. 3877 [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XIII. Heft 3. 4. 1891.

44. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1891. Heft 1. 2. 3. 4.

45. Zu Nr. 3937. Annales quos scripsit *Abu Djafar Mohammed ibn Djarir At-Tabari.* Cum aliis edidit *M. J. de Goeje.* Tertia Series VIII. Recensuit *M. J. de Goeje.* Lugd. Bat. 1890.

46. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — 26. Band. Heft 1. 2. 1891.

47. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 1. 2. 3. 1891.

48. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome IX. 5. 1890. Tome X. 1. 2. 1891.

49. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1890. No. XLI – LIII.

50. Zu Nr. 4527. Association, American Philological. Transactions. Published by the Association. Boston. — Vol. XXI. 1890.

51. Zu Nr. 4558 Q. *Schlegel*, Dr. *G.*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de transcriptie der Chineesche karakters in het Tsiang-Tsiu dialekt. Leiden. — Aanhangsel. 1891.

52. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 90. 91. 92. 93. 1891.

53. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller.* IV. Jahrgang (Band IV) Heft 7. und 8. Berlin 1890/91.

54. Zu Nr. 5441 F. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess.* Calcutta 1890. Part VI.

55. Zu Nr. 5506. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society . . . [Vol. I:] 1845 No. I. Part 1. — 1846—7. Part 2 [No. II] [Reprinted 1861]. 1847—48. — Part 3 [No. III. Reprinted 1870.] 1848: [Vol. II:] Part I, No. 4. [Repr. 1887] 1849: Part II, No. 5. [Repr. 1890] 1853: Part II, No. 6. [Reprinted 1882] 1855: No. 7. No. [i. e. Part] III, [No. 8]. [Vol. III:] Part I, No. 9. [Repr. 1883]. 1865—66. 1867—70. Part I [No. 15]. II [No. 16]. 1871—72. 1873, Part I. 1874, Part I. Vol. VII: 1881: Part II, No. 24. Extra No. 1882: Part III, No. 25 [Repr. 1884] Vol. VIII, Part I, 1883, No. 26 [Print. 1885]. No. 27. Part II. No. 28. [Print. 1886] No. 29 [Print. 1886]. 1885. Vol. IX, Part I No. 30. Part II, No. 31. 1886: No. 32. [Print. 1887] No. 33. [Print. 1888] 1887. Vol. X, No. 34. 35. 36. 37. Colombo 1849—87.

56. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 2. 3. 4. 5. 1891.

57. Zu Nr. 5551 Q. *Sa'îd al-Ḫûrî aš-Šartûnî,* Aqrabu 'l mawârid. Vol. II. Beirut 1890.

58. Zu Nr. 5555 a. Society of Biblical Archaeology, Proceedings. London. Vol. XII. Part 8. 1890. Vol. XIII. Part 3. 4. 5. 6. 1891.

II. Andere Werke.

5612. Zu III. 8. a. *Bachmann, Johannes,* „Es geht so nicht weiter!“ Der hebräische Unterricht auf dem Gymnasium. Ein zeitgemässes Wort an unsere Unterrichtsbehörden. Berlin 1891. (Vom Verf.).

5613. Zu II. 9. b. *Matthes, B. F.,* Bijbelsche Geschiedverhalen in tweemaal twee en vijftig Lessen. In het Boegineesch vertaald. Amsterdam 1890. (Vom Verf.).

5614. Zu III. 12. a. β. 2. Hiob nach *Johann Georg Ernst Hoffmann.* Kiel, C. F. Haeseler. 1891. (Vom Verleger).

5615. Zu III. 2. Orientalia. Catalogue spécial et spécimens des caractères de l'Imprimerie Catholique à Beyrouth (Syrie). Beyrouth 1891. (Von der Imprimerie Catholique).

5616 Q. Zu III. 2. Collection *Ph. Burty.* Catalogue de peintures et d'estampes japonaises de Kakémonos, de miniatures indo-persanes et de livres relatifs à l'Orient et au Japon. Paris 1891.

5617. Zu III. 11. a. *Neumann, K. E.*, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts aus den Originaltexten übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben. Leipzig 1891. Verlag von Max Spohr. (Vom Verleger).

5618. Zu III. 4. b. ε. *Danvers, F. Ch.*, Report to the Secretary of State for India in Council on the Records of the India Office. Vol. I. Part I. London 1887.

5619. Zu II. 10. a. α. Васильевъ, В. П., Китайская Хрестоматія. Томъ I. s. l. 1890. (Von Herrn Dr. Salemann).

5620. Zu II. 7. h. α. *Reuter, J. N.*, Die altindischen Nominalcomposita ihrer Betonung nach untersucht. Erste Abtheilung. Die Betonung der copulativen und der determinativen Composita mit einem Verbalnomen als Schlussglied. Helsingfors 1891. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung Band XXXI). (Vom Verf.).

5621. Zu II. 7. h. α. *Pāṇini's* Eight Books of Grammatical Sūtras. Edited with an English Translation and Commentary by *William Goonetilleke*. Vol. I. Part I. Bombay 1882. (Beilage zum „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S.").

5622. Zu III. 4. b. ε. *Virchow, R.* The Veddas of Ceylon. Translated from the German Monograph of Professor R. V. [S. A. a. vol. IX. No. 33. des „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S."]. Colombo 1880. (Beilage zum „Journal of the Ceylon Branch of the R. A. S.").

5623. Zu I. Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. Tome X. Livr. 1. St. Pétersbourg 1890.

5624. Zu III. 2. Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum monasterii S. Catherinae in monte Sinai. Petropoli 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).

5625. Zu III. 12. a. β. 2. Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt von *E. Kautzsch* und *A. Socin*... Zweite vielfach verbesserte Auflage. Freiburg i. B. 1891. (Von den Uebersetzern).

5626. Zu I. Analecta Bollandiana Tom. I—IX. Ediderunt *Carolus de Smedt, Guil. van Hoof* [I—VI], . . . *Josephus de Backer, Carolus Houze* [IV—VII], *Franciscus van Ortray* [Vom VII. t. ab], *Josephus van den Gheyn* [Vom VII. t. ab]. Paris und Brüssel 1882—90.

5627. Zu III. 5. a. *Lincke, Arthur*, Forschungen zur alten Geschichte. Heft I. Zur Lösung der Kambyses-Frage. Leipzig 1891. (Vom Verf.).

5628. Zu II. 12. a. ϑ. *Lippert, Julius*, De epistula pseudaristotelica *περὶ βασιλείας* commentatio. Halis Saxonum 1891. (Dissertation). (Vom Verf.).

5629. Zu II. 12. e. ζ. *Chodowski, Salomo*, Observationes criticae in Midrasch Schir Haschirim secundum cod. Monac. 50 orient. Halis Saxonum s. a. (Dissertation). (Von Fräulein Schlottmann).

5630. Zu II. 7. h. β. *Miller, V. F.*, und *Knauer, F. J.*, Руководство къ изученію санскрита (грамматика, тексты и словарь). St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).

5631. Zu II. 3. e. δ. 1. *Smirnov, V. D.*, Образцовыя произведенія Османской литературы въ извлеченіяхъ и отрывкахъ. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).

5632. Zu II. 7. c. δ. e. ایران [Persische Zeitung] Nr. 710 (vom J. 1307 = 1890). 1 Bogen Fol. (Von Herrn Referendar Hauck, Köln).

5633 Zu II. 7. c. δ. e. اطلاع [Persische Zeitung] Nr. 273 (vom J. 1308 = 1891). 1 Bogen Fol. (Desgl.).

5634 Q. Zu III. 5. b. η. [Nachrichten, Persische, über die Uiguren. Uebersetzt von *C. Salemann*]. Aus: *Radloff's* Einleitung zu seiner Transcription des Kudatku Bilik. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Dr. Salemann).

5635. Zu II. 7. h. α. *Whitney, W. D.*, The Roots of the Sanskrit Language. [Extract from Transactions of American Philological Association, 1885]. (Vom Verf.).

5636. Zu II. 7. h. γ. 2. Kaṭha-Upanishad, Translation of the. By *W. D. Whitney*. [Extracted from the Transactions of the American Philological Association Vol. XXI]. (Vom Uebersetzer).

5637. Zu II. 7. h. γ. 1. *Whitney, W. D.*, Böhtlingk's Upanishads. [Reprinted from American Journal of Philology, Vol. XI, No. 4]. (Vom Verf.).

5638. Zu II. 12. c. β. *Massaroli, D. Giuseppe*, Grande inscription de Nabuchodonosor. (A. s. l. et a.). (Vom Verf.).

5639. Zu II. 9. g. De Spreuken van Salomo in het Makassaarsch vertaald, door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1890. (Vom Verf.).

5640. Zu II. 9. b. De Spreuken van Salomo in het Boegineesch vertaald, door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1891. (Vom Verf.).

5641. Zu II. 12. β. 2. *Campe, Wilhelm*, Das Verhältniss Jeremias zu den Psalmen. Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter der Psalmen. Halle a S. 1891. (Dissert.).

Orientalisten-Versammlung zu München.

Protokollarischer Bericht über die Sitzungen derselben am 21. und 22. Mai 1891.

Nachdem die 41. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner durch Prof. Dr. W. von Christ am 20. Mai eröffnet worden war, trat die orientalische Section derselben am 21. Mai um $8^1/_2$ Uhr unter dem Vorsitz des Prof. Dr. Kuhn zusammen. Der Vorsitzende sprach zunächst über die Entwickelung der orientalischen Studien in Ingolstadt, Landshut und München. Zu Schriftführern wurden erwählt Dr. Schnorr von Carolsfeld und Prof. Brünnow. Darauf gab Prof. Socin einen Bericht über die von Fleischer und Thorbecke hinterlassenen Sammlungen zur arabischen Lexicographie und sprach die Hoffnung aus, diese Sammlungen möchten durch den Druck allgemein zugänglich gemacht werden. Daran schloss Prof. Hommel einige Bemerkungen.

Der zweite Vorsitzende Prof. Kautzsch erörterte die Frage des IX. internationalen Orientalisten-Congresses. Einstimmig wurde folgende Resolution beschlossen:

> „Die Section erklärt, dass sie — entsprechend der unter dem 19. April 1890 im Literarischen Centralblatt, sowie in der Münchener Allgemeinen Zeitung veröffentlichten Erklärung von 31 Theilnehmern am achten internationalen Orientalisten-Congress zu Stockholm-Christiania — nur das unter dem Vorsitz von Prof. Max Müller bestehende Londoner Comité für den im Herbst 1892 in London abzuhaltenden neunten internationalen Orientalisten-Congress als zu Recht bestehend anerkennt, und erwartet demzufolge, dass sich eine eventuelle Betheiligung der deutschen Orientalisten ausschliesslich auf den für 1892 geplanten Congress beschränken wird“ [1].

In der zweiten Sitzung am 22. Mai hielt Dr. Scherman einen Vortrag „Zur buddhistischen Visionsliteratur“. Prof. Hommel machte Mittheilungen über einen kürzlich in Bombay gedruckten Text des arabischen „Bilauhar und

1) Diese Resolution ist auch abgedruckt in Albr. Weber's Quousque tandem? u. s. w. p. 56.

Yûdâsaf". Prof. Kuhn knüpfte hieran einige Bemerkungen über den Ursprung dieses Textes aus einem verlorenen Pahlavî-Original. Nach einigen Dankesworten Prof. Socin's an die Vorsitzenden und Schriftführer wurde die Section geschlossen.

Verzeichniss der Theilnehmer an der Orientalisten-Versammlung zu München[1]).

1. Dr. Schnorr von Carolsfeld, München.
2. Prof. Dr. Hommel, München.
3. Prof. Dr. Adolf Holtzmann, Freiburg i. B.
4. Socin, Leipzig.
5. Prof. Dr. Brünnow, Heidelberg.
*6. Dr. K. Krumbacher, München.
7. E. Kuhn, München.
8. Dr. Perles, München.
*9. R. von Planta, Zürich.
10. L. Scherman, München.
11. Wilh. Geiger, München.
*12. W. von Christ, München.
13. Dr. Benzinger, Stuttgart.
14. Ad. Kaegi, Zürich.
15. Prof. Kautzsch, Halle.
16. Prof. Guthe, Leipzig.
17. Carl von Arnhard, München.

1) * nicht Mitglieder der D. M. G.

Verzeichniss der vom 1. Juni bis 24. Juli 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 1.
2. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 7—14.
3. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 1—4.
4. Zu Nr. 609c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 6. 7.
5. Zu Nr. 641a Q. [22]. Akademie, Königliche, der Wissenschaften zu Berlin. Philosophische und historische Abhandlungen. Berlin. — Aus dem Jahre 1890. — 1891.
6. Zu Nr. 1175 F. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Neunter Band. Verzeichniss der arabischen Handschriften von *W. Ahlwardt*. Dritter Band. Berlin 1891. (Vom preuss. Cultusministerium.)
7. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 1er. Trimestre. 1891.
8. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. — 1891. No. 12. 13. 14. 15.
9. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Derde Aflevering 1891.
10. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. Tome XVII. Mars-Avril 1891.
11. Zu Nr. 2771a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Fortgesetzt von *H. Brugsch* und *A. Erman*. Leipzig. Band XXIX. Heft 1. 1891.
12. Zu Nr. 3219 [2487] *Rájendralála Mitra*, Notices of Sanskrit Mss. Published under Orders of the Government of Bengal. Calcutta. — Vol. X. Part I for the year 1888—89. — 1890.
13. Zu Nr. 3769a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1891. Vol. VII. 1⁰ Semestre. Fasc. 9. 10.

14. Zu Nr. 3877 [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XIV. Heft 1. 1891.

15. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1891. Heft 5.

16. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — 25. Band. Heft 6. 1890.

17. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 4. u. 5. 1891.

18. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Jean Réville.* Paris. — Tome XXI. No. 2. 3. 1890. — Tome XXII. 1. 2. 1890.

19. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome X. 3. 1891.

20. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. I—XXIV.

21. Zu Nr. 4931. Society, Asiatic, of Japan. Transactions. Yokohama. Vol. XIX. Part I. March 1891.

22. Zu Nr. 5189. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsingfors. IX. — 1891.

23. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller.* V. Jahrgang (Band V) Heft 1. Berlin 1891.

24. Zu Nr. 5310 F. Government of Madras. Public Department. Progress Report. 10th June 1891, No. 452.

25. Zu Nr. 5505 Q. Древности восточныя. Труды восточной коммиссіи императорскаго Московскаго археологическаго общества изданные подъ редакціей М. В. Никольскаго. Томъ первый. Выпускъ II. Москва 1891.

26. Zu Nr. 5522. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XI. XII. Tiflis 1891. (Von Herrn Janoffsky, Curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase.)

27. Zu Nr. 5527 Q. *Wüstenfeld, F.* Der Imâm el Schâfi'í und seine Anhänger. Zweite Abth. Die gelehrten Schâfi'iten des IV. Jahrh. d. H. Aus dem XXXVII. Bde. der Abh. d. Königl. Ges. d. W. zu Göttingen. Göttingen 1891.

28. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 6. 7. 1891.

29. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus X. Fasc. I. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortroy*, *Josephus van den Gheyn* et *Hippolytus Delehaye.* Paris und Brüssel 1891.

30. Zu Nr. 5626. Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I. Codices latini membranei. Tomus I. II. Ediderunt hagiographi Bollandiani. Bruxellis 1886. 89. [Zu Analecta Bollandiana Tom. II—VIII] (5626 a).

II. Andere Werke.

5642. Zu II. 8. *Lopatinskij, L.*, Русско-Кабардинскій словарь съ указателемъ и краткою грамматикою. Tiflis 1890.

5643. Zu III. 5 b. *γ*. *Reines, Moses*, Nezach Israel. Gedanken über die Verewigung Israels. Krakau 1890. (S.-A.)

5644. Zu III. 5. b. γ. *Reines, Moses*, Die rabbinischen Lehrstätten („Achsaniet schel Thora"). Zur Geschichte der Talmud-Akademien (Jeschibot) in Russland. Erstes Heft. Krakau 1890. (S.-A.)

5645. Zu III. 5. c. *Reines, Moses*, Dor Wachachamaw., Geschichtsbilder aus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Literatur der Gegenwart. Erster Band. Krakau 1890.

5646 Q. Zu III. 3. Inscriptiones regni Bosporani graecae et latinae. Jussu et impensis Societatis archaeologicae imperii Russici edidit *Basilius Latyschev*. Petropoli 1890 (= Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae Vol. II).

5647. Zu III. 5. b. γ. *Mahler, Eduard*, Die Berechnung der Jahrpunkte (Thekuphenrechnung) im Kalender der Juden. (A.) Wien 1891. (Vom Verf.)

5648 Q. Zu III. 1. Catalogue de peintures et d'estampes japonaises formant la collection d'un amateur. Paris 1891.

5649 Q. Zu II. 12. d. β. 1. Documenti amariña. Nota del socio *Ign. Guidi*. Roma 1891 (A. aus Vol. VII. 1⁰ sem. fasc. 8 der Rendiconti della R. A. dei Lincei). (Vom Herausgeber.)

5650. Zu II. 12. e. δ. *Margolis, Max. Leopoldus*, Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu 'Erubhin ostenditur. Novi Eboraci 1891 (Dissertation des Columbia College). (Von Herrn Prof. Gottheil.)

5651 Q. Zu III. 4. b. γ. *Raphaël du Mans, Le P.*, Estat de la Perse en 1660. Publié avec notes et appendice par *Ch. Schefer*. Paris 1890. (Publications de l'École des langues orientales vivantes. IIe. Série. Vol. XX.)

5652 Q. Zu II. 7. c. δ. c. *Nizâm ul-Mulk*. Siasset Namèh. Traité du gouvernment composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk. Texte persan édité par *Charles Schefer*. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. VII.)

5653 Q. Zu II. 12. a. ϰ. *Mohammed en-Nesawi*, Histoire du sultan Djelal ed-din Mankobirti, prince du Kharezm. Texte arabe publié par *O. Houdas*. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. IX.)

5654 Q. Zu II. 10. a. β. *Chih Louh Kouoh Kiang Yuh Tchí*. Histoire géographique des seize royaumes. Ouvrage traduit du Chinois pour la première fois et annoté par *Abel des Michels*. Fasc. I. Paris 1891. (Publ. de l'École des langues or. viv. IIIe. Série. Vol. XI.)

5655 Q. Zu II. 12. a. μ. *al-Aḫṭal*, Diwân. Texte arabe publié pour la première fois et annoté par *Le P. A. Salhani* S. J. Fascicule I. Beyrouth 1891.

3656. Zu II. 12. e. ζ. *Perles, J.*, Ahron Ben Gerson Aboulrabi. La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. Paris 1891. (Extrait de la Revue des Études Juives Tomes XXI—XXII.) (Vom Verf.)

5657 Q. Zu III. 2. *Aufrecht, Theodor*, Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Leipzig 1891.

5658. Zu II. 7. c. δ. d. The Búslán of Shaikh Muṣliḥu-d-dín *Sa'adí*. Photographed from a MS. prepared under the superintendence of *J. T. Platts*. Further collated with original MSS. and annotated by *A. Rogers*. London 1891. (Vom Secretary of State in Council of India.)

5659. Zu II. 12. a. ε. *Nöldeke, Th.*, et *Mueller, A.*, Delectus veterum carminum Arabicorum. Berlin 1890.

5660. Zu II. 7. c. 4. c. Die Denkwürdigkeiten Schâh Tahmâsps des Ersten von Persien (1515—1576). Aus dem Originaltext zum ersten Male übersetzt und mit Erläuterungen versehen von *Paul Horn*. Strassburg 1891.

5661. Zu II. 10. a. α. *Möllendorff, P. G. von*, Praktische Anleitung zur Erlernung der Hochchinesischen Sprache. Zweite Auflage. Shanghai 1891. (Vom Verf.)

5662. Zu III. 4. b. ε. *Bysack*, Gaur Das, Kalighat and Calcutta. (S.-A. aus der Calcutta Review Vol. XCII.) (Vom Verf.)

5663 Q. Zu III. 11. b. β. *Kohut, Alexander*, Haggadic Elements in Arabic Legends. (S.-A. aus The Independent of New York, of January 8th, 15th, 22d and 29th, 1891.) (Vom Verf.)

5664. Zu III. 2. *Chauvin, Victor*, [Anzeige von] *Ashbee, H. S.*, A Bibliography of Tunisia from the earliest times to the end of 1888. London 1889. (Ausschnitt aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen Band 10 Heft 7.) (Vom Verf.)

5665. Zu III. 7. Prince *Philippe de Saxe Cobourg et Gotha*, Curiosités orientales de mon cabinet numismatique. Bruxelles 1891. (Vom Verf.)

Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der DMG. für 1891 beigetreten:

1159 Herr Dr. J. Kresmárik, kgl. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn.

Für 1892:

1160 Herr Josef Prasch, Sparkassebeamter in Graz.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herren John Boxwell, Bankipore.

" Pastor C. Kayser in Menz b. Königsborn b. Magdeburg, † den 4. April 1891.

" Professor Dr. T. Schulte in Paderborn, † den 21. Juni 1891.

" Professor Dr. E. I. Magnus in Breslau, † den 3. October 1891.

Verzeichniss der vom 25. Juli bis 9. October 1891 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XXIII. Part III. July 1891.
2. Zu Nr. 155 a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 2.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome XVII. No. 3. 1891.
4. Zu Nr. 203 [165]. Society, American Oriental. Journal. New Haven. — Fifteenth Volume. Number I. 1891.
5. Zu Nr. 239 a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 15—19.
6. Zu Nr. 239 b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 5—7.
7. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 8. 9. 10.
8. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LIX, Part I, Nos. III u. IV. — 1890. Vol. LX. Part I, No. I. — 1891.
9. Zu Nr. 1044 b [161]. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta. — 1891. No. 2—6.
10. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1889. Washington 1890.
11. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — 1890. Deel XXVIII. Afl. IV. 1891. Deel XXIX. Afl. I.
12. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1891. Deel XXXIV. Aflevering 3. 4. 5.
13. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 2e. Trimestre. 1891.
14. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1891. Heft I. II.

15. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome XVII. Mai-Juin. Tome XVIII. Juillet-Août 1891.

16. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXVI. 1890. Выпускъ V. VI.

17. Zu Nr. 3131 [3278]. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Zeitschrift, hrsg. durch deren Redactions-Comité. Wien. — 22. Band. 1890.

18. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1891. Vol. VII. 1⁰ Semestre. Fasc. 11. 12. 2⁰ Semestre. Fasc. 1. 2. 3. 4. 5.

19. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1891. Heft 6. 7.

20. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — Band XXVI. No. 3. 1891.

21. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 6. 1891.

22. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome X. 4. 1891.

23. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. XXV—XL.

24. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 94. 95. 96. 1891.

25. Zu Nr. 4787. *Grierson, George A.*, Seven Grammars of the Dialects and Subdialects of the Bihárí Language. Part VI — VIII. Calcutta 1886—87.

26. Zu Nr 4988. Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door *J. A. van der Chijs.* Achtste Deel. 1765—1775. Batavia & 's Hage 1891.

27. Zu Nr. 5441 F. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess.* Calcutta 1890. Part VII.

28. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 8. 9. 10. 1891.

29. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus X. Fasc. IV. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortroy*, *Josephus van den Gheyn* et *Hippolytus Delehaye.* Paris und Brüssel 1891.

II. Andere Werke.

5666. Zu II. 4. a. α. *Sowa, R.*, Die Nominalbildung in den Algonkinsprachen. (Programm des 1. Deutschen Gymnasiums in Brünn) [Brünn 1891.] (Vom Verf.)

5667. Zu III. 12. a. β. 2. *Staerk, Willy*, Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9 bis 14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese. Halle 1891. (Dissertat.)

5668 F. Zu II. 3. e. ε. Kudatku Bilik. Facsimile der uigurischen Handschrift der K. K. Hofbibliothek in Wien. Im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg herausgegeben von Dr. *W. Radloff.* St. Petersburg 1890.

5669 Q. Zu II. 3. e. ε. Kudatku Bilik, Das, des *Jusuf Chass-Hadschib* aus Bälasagun. Theil I. Der Text in Transcription herausgegeben von Dr. *W. Radloff.* St. Petersburg 1891. (Vom Herausg.)

5670. Zu II. 7. c. δ. 3. *Bang, W.*, Bemerkungen über das Verbum im *Huzvāreš*. (Giornale della Soc. As. Ital. Estr. dal Vol. IV. 1889, pag. 218—224). (Vom Verf.)

5671. Zu II. 3. e. δ. 2. a. *Salemann, C.*, Noch einmal die seldschukischen Verse. (Mélanges asiatiques T. X. Livr. 2.) St. Pétersbourg 1891. (Vom Verf.)

5672. Zu III. 8. b. *Hommel, Fritz*, Das semitische Imperfect im altägyptischen nachgewiesen. Ansbach 1891. (S. A.) (Vom Verf.)

5673. Zu III. 4. a. *Strack, Max*, Aus Süd und Ost. Reisefrüchte aus drei Weltteilen. Herausgegeben von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Erste und zweite Sammlung. Karlsruhe und Leipzig 1885. 86. (Von Herrn Prof. H. L. Strack.)

5674. Zu II. 12. e. δ. *Strack, Hermann L.*, Einleitung in den Thalmud. Leipzig 1887. (Sonderabdruck aus der Real-Encyclop. für prot. Theol. und Kirche. 2. Aufl. Bd. XVIII.) (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin No. 2.) (Vom Verf.)

5675. Zu II. 12. e. δ. *Joma*. Der Mischnatraktat „Versöhnungstag". Herausgegeben und erklärt von *Hermann L. Strack*. Berlin 1888. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 3.) (Vom Herausgeber.)

5676. Zu II. 12. e. δ. *Aboda Zara*. Der Mischnatraktat „Götzendienst". Herausgegeben und erklärt von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Berlin 1888. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 5.) (Vom Herausgeber.)

5677. Zu II. 12. e. δ. *Schabbâth*. Der Mischnatraktat „Sabbath". Herausgegeben und erklärt von Prof. D. *Hermann L. Strack*. Leipzig 1890. (Schriften des Inst. Jud. in Berlin No. 7.) (Vom Herausgeber.)

5678F. Zu III. 2. A Catalogue of Maps, Plans &c., of India and Burma and other Parts of Asia. London 1891. (Vom Secretary of State for India in Council.)

5679. Zu II. 12. e. λ. Poésies hébraïco-provençales du Rituel Israélite Comtadin. Traduites et transcrites par S. M. *Dom Petro II* d'Alcantara, Empereur du Brésil. Avignon 1891. (Von S. M. Dom Pedro II d'Alcantara.)

5680. Zu III. 8. c. *Clarke, John C. C.*, Addendum to the Origin and Varieties of the Semitic Alphabet. s. l. et a.

5681Q. Zu II. 7. h. η. *Jacobi, Hermann*, Methods and Tables for Verifying Hindu Dates, Tithis, Eclipses, Nakshatras etc. etc. Bombay 1888. (Vom Verf.)

5682Q. Zu II. 7. h. δ. *Upamitabhaprapancae Kathae* specimen. Edidit *H. Jacobi*. Bonnae 1891. (Bonner Universitätsprogramm.) (Vom Herausgeber.)

5683Q. Zu III. 4. b. β. *Hartmann, M.*, Resm Liwâ al-Ladaqîje. (Autographierte Karte des Liwâ Ladaqîje, Syrien.) 40 S. autographierter Text in gr. 8⁰ und 2 Blatt Fol. [Berlin 1891.] (Vom Verf.)

5684. Zu II. 12. e. η. *Abraham ibn Esra*, ספר המספר Buch der Zahl, ein arithmetisches Werk. Text der Einleitung des A. ibn Esra mit deutscher Uebersetzung und Anmerkungen von *Moritz Silberberg*. Halle a. S. 1891. (Dissert.)

Eine Sammlung von 145 javanischen, sundanesischen und malayischen Drucken die die Gesellschaft Herrn Oberbibliothekar Dr. du Rieu in Leiden verdankt, wird im nächsten Heft einzeln aufgeführt werden.

Protokollarischer Bericht über die zu Halle a. d. S. am 3. October 1891 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Die Generalversammlung wurde vom z. Secretär der D. M. G., Prof. Dr. Müller, $10^1/_4$ Uhr eröffnet. Anwesend waren elf Herren, sämmtlich Mitglieder der Gesellschaft (s. Beilage A). Prof. Dr. Müller wurde auf seinen Wunsch von dem ihm dem Herkommen gemäss zustehenden Vorsitze der Generalversammlung entbunden; an seiner Stelle übernahm, durch Acclamation gewählt, Prof. Dr. Meyer den Vorsitz. Zu Schriftführern wurden Dr. Fischer und Dr. Schrader gewählt.

Zum Vortrag kamen:

1) der Bibliotheksbericht des Prof. Dr. Pischel, siehe Beilage B,
2) der Redactionsbericht des Prof. Dr. Windisch, siehe Beilage C,
3) der Kassenbericht des Prof. Dr. Windisch, siehe p. XXVIII,
4) der Secretariatsbericht des Prof. Dr. Müller, siehe Beilage D.

Mit der Prüfung der Rechnungsführung wurden die Proff. DDr. Kautzsch und Lindner betraut.

Prof. Müller legte der Generalversammlung folgenden Entwurf zu Discussion und Beschlussfassung vor:

„Zwischen der Verwaltung der Kgl. Universitäts-Bibliothek und dem Vorstande der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wird folgende Vereinbarung abgeschlossen.

Die Königliche Staatsregierung gewährt der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

1. zur Ausführung
   a) der Katalogisirung der in den Besitz der D. M. G. übergegangenen Bibliotheken der verstorbenen Herren Prof. Gildemeister und Prof. Thorbecke,
   b) einer sachlichen Neuordnung der gesammten Bibliothek nach dem Muster des in der Universitätsbibliothek zu Halle durchgeführten Schemas, sowie der Herstellung und des Druckes eines neuen Realkataloges

eine Beihilfe bis zum Betrage von 3000 (Drei Tausend) Mark, welche indess auf zwei aufeinanderfolgende Jahre vertheilt werden kann;

2. zur Remuneration eines auf der Bibliothek der D. M. G. im Einverständnisse mit dem Vorstande der Universitäts-Bibliothek anzustellenden Buchwartes einen jährlichen Zuschuss von 300 (Drei Hundert) Mark.

Dagegen verpflichtet sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft

1. ihre Bibliothek, welche in dem Gebäude der Königlichen Universitäts-Bibliothek aufgestellt ist, aber ihre eigene, selbständige Verwaltung behält, niemals von Halle fort zu verlegen;
2. dieselbe dem öffentlichen Gebrauch freizugeben, nach Massgabe der Ausleihebestimmungen der Universitäts-Bibliothek, nur unter Wahrung des Rechtes, eigene Bibliotheksstunden festzusetzen;
3. von dem zu druckenden Kataloge sofort nach Vollendung des Druckes 50 (fünfzig) Exemplare der Königlichen Staatsregierung zur Verfügung zu stellen.

Die Vereinbarung tritt in Kraft vorbehaltlich der Genehmigung der Generalversammlung der D. M. G. Für den Fall, dass diese Genehmigung versagt werden sollte, verpflichtet sich der Vorstand, ungesäumt die Rückerstattung der etwa gezahlten Beihilfen, beziehungsweise Zuschüsse, aus der Gesellschaftskasse zu bewirken."

Die bei der Discussion über diesen Entwurf erhobene Vorfrage: „Involvirt die Annahme des Entwurfs eine Aenderung von § 6 der Statuten?" wird mit neun gegen zwei Stimmen verneint.

Prof. Windisch giebt zu Protocoll: Durch die Annahme des Entwurfs würden zwar factisch die bestehenden Verhältnisse nicht geändert, gleichwohl erachte er den Vertrag nicht als im Interesse der Gesellschaft liegend, da letztere sich durch denselben der Möglichkeit einer künftigen Aenderung des § 6 der Statuten, mithin der freien Verfügung über die Statuten beraube. Dieser Nachtheil würde durch die gewährten materiellen Vortheile keineswegs kompensirt. Die Kosten der Neukatalogisirung der Bibliothek u. s. w. wären besser von der D. M. G. selbst getragen worden.

Im weiteren Verlaufe der Discussion legt Prof. Müller der Generalversammlung ein Schreiben des preussischen Cultusministeriums vom 25. Aug. cr. vor, in welchem der Gesellschaft eröffnet wird: „Ich bemerke hierbei, dass es nicht in meiner Absicht liegt, der Gesellschaft, deren verdienstliche Wirksamkeit ich in vollem Masse anerkenne, den ihr bisher gewährten Zuschuss, solange sie desselben bedarf, zu entziehen oder auch nur zu schmälern."

Der Entwurf wird schliesslich mit neun gegen eine Stimme angenommen; Prof. Windisch enthält sich der Stimmabgabe.

Die aus dem Gesammtvorstande ausscheidenden Herren Proff. Kautzsch, Roth, Windisch werden wiedergewählt.[1])

1) Der Gesammtvorstand der D. M. G. besteht hiernach gegenwärtig aus folgenden Herren:

Guthe, Krehl, A. Müller, Pischel (gewählt Görlitz 1889),
Bühler, Nöldeke, A. Weber, Wüstenfeld (Halle 1890),
Kautzsch, Roth, Windisch (Halle 1891).

Zweite Sitzung. (Nachmittags $3^1/_2$ Uhr.)

Auf Antrag der Herren Revisoren Proff. Kautzsch und Lindner wird die vom Vorstande vorgelegte Rechnungsführung über das Jahr 1890/91 gut geheissen und der Kasse Decharge ertheilt.

Prof. Müller beantragt: „Die Generalversammlung wolle der von ihm vorgelegten neuen Redaction der Statuten nebst Zusatzbestimmungen ihre Genehmigung ertheilen und den Vorstand zum Druck und zur Vertheilung derselben an die Mitglieder ermächtigen. Für die einzige Aenderung, welche am Statut selbst (§ 10) vorgeschlagen wird, bleibt die bestimmungsgemässe endgiltige Genehmigung Seitens der nächsten Generalversammlung vorbehalten."

§ 10 soll in der neuen Fassung lauten: „Der Vorstand hat dafür zu sorgen . . . . Thätigkeit derselben ein Jahresbericht erstattet werde, welcher demnächst in Verbindung mit den übrigen Verhandlungen der allgemeinen Versammlung und eventuell mit den in dieser etwa gehaltenen wissenschaftlichen Vorträgen in der Zeitschrift veröffentlicht wird."

§ 5, Ausführungsbestimmung, soll lauten: „Nach dem . . . . in Verbindung gehalten. Im Falle nach der Ansicht der allgemeinen Versammlung ein Zusammentagen der D. M. G. mit der Philologenversammlung im nächsten Jahre unmöglich ist, bestimmt die Versammlung einen Ort, an welchen der geschäftsleitende Vorstand im Einvernehmen mit den dortigen Mitgliedern der Gesellschaft die allgemeine Versammlung auf einen Tag zwischen dem 1. September und 15. October beruft. Stösst dieser Modus auf Hindernisse, so kann der geschäftsleitende Vorstand die Versammlung an einen andern Ort berufen; erscheint auch dies nicht thunlich, so kommen nach den Beschlüssen von Frankfurt (1861, s. Ztschr. Bd. XVI, S. 317) und Halle (1890, s. Ztschr. Bd. XLIV, S. XXII, Nr. 3) die Mitglieder der D. M. G. an einem der Tage zwischen dem 15. September und 15. Oktober in Halle zusammen. Sind Gründe vorhanden . . . . Die erforderliche Bekanntmachung über Ort und Zeit der Versammlung geschieht in dem letzten vor dem 1. Juli ausgegebenen Hefte der Zeitschrift (Halle 1891, s. Ztschr. Bd. XLV, S. XXIII)."

Auch dieser Antrag wird — einstimmig — angenommen.

Als Ort für die nächste Generalversammlung wird Bonn[1]) bestimmt.

Das Honorar des Secretärs der Gesellschaft wird auf Antrag des Prof. Kautzsch auf 300 Mk. erhöht.

Zum Schluss wird folgender Antrag von den Proff. Meyer und Kautzsch gestellt und einstimmig angenommen: „Die Generalversammlung spricht schliesslich ihr Befremden darüber aus, dass auch diese Versammlung trotz der besonderen Wichtigkeit der in der Zeitschrift ausdrücklich zuvor bekannt gegebenen Beratungsgegenstände eine stärkere Betheiligung der Mitglieder zu veranlassen

1) Die am Orte selbst nothwendigen Vorbereitungen für die Versammlung zu treffen haben inzwischen die Herren Prof. Dr. H. Jacobi und Prof. Dr. E. Prym in Bonn gütigst übernommen.

A. Müller.

nicht vermocht hat. Es wäre lebhaft zu bedauern, wenn das Interesse an den Angelegenheiten der Gesellschaft, wie es sich früher viele Jahre hindurch im eifrigen Besuche der Generalversammlungen kundgab, im Sinken begriffen sein sollte."

Beilage A.

Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G., welche an der Generalversammlung zu Halle theilgenommen haben[1]).

1. Prof. Dr. A. Müller, Halle.
2. Prof. Rothstein, Halle.
3. Prof. Kautzsch, Halle.
4. Prof. Eduard Meyer, Halle.
5. Prof. R. Pischel, Halle.
6. Referendar R. Hauck, Köln.
7. Prof. Dr. B. Lindner, Leipzig.
8. Dr. A. Fischer, Halle.
9. Dr. Schrader, Halle.
10. Prof. Dr. Th. Zachariae, Halle.
11. Prof. Dr. E. Windisch, Leipzig.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1890—1891.

Im Verwaltungsjahre 1890/91 sind Fortsetzungen eingegangen zu 100 Nummern, darunter grössere Sendungen von der Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, und der Société des Bollandistes infolge des eingeleiteten Austausches. Neu hinzugekommen sind 273 Nummern mit 284 Bänden, darunter eine Sendung von 145 Bänden in javanischer, sundanesischer und malayischer Sprache, die die Gesellschaft der Güte des Herrn Oberbibliothekars Dr. du Rieu in Leiden verdankt. Die Sammlung B wurde vermehrt durch 32 Münzen aus dem Nachlasse von Herrn Geheimrath Fleischer, die Herr Geheimrath Pertsch in Gotha gütigst bestimmt hat (s. ZDMG. 45 p. 292), zwei Manuscripte aus dem Nachlasse des Herrn Geheimrath Pott, geschenkt von Herrn Prof. Pott in Halle, und einigen Abklatschen von Inschriften, geschenkt von Fräulein Schlottmann. Ausgeliehen wurden 426 Bände und 44 MSS. an 45 Entleiher. Die Neukatalogisirung der Bibliothek ist beendet; die Umstellung und der Druck des Kataloges soll nach Möglichkeit beschleunigt werden. Als Buchwart wurde provisorisch Herr Dr. F. Schrader, Volontär an der Königl. Universitätsbibliothek in Halle, angestellt.

R. Pischel.

1) Die Namen werden in der Weise angeführt, wie sie von den Anwesenden selbst aufgezeichnet sind.

Beilage C.

Aus dem Redactionsbericht für 1890—1891.

Die Vollendung des vierten Heftes der Zeitschrift ist durch den Buchdruckerstrike um mehrere Wochen verzögert worden, wie auf der Generalversammlung vorausgesagt worden war.

Auf Kosten der D. M. G. ist gedruckt und durch F. A. Brockhaus zu beziehen: Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* Leipzig 1891. — 795 und VIII Seiten. 4⁰. — Preis 36 Mk. (Für Mitglieder der Gesellschaft 24 Mk.)

Beilage D.

Secretariatsbericht 1890—91.

Weniger schwer, als im vorigen Jahre, ist seit der letzten Versammlung unsere Gesellschaft durch die Verluste betroffen worden, welche unablässig der Tod uns bringt. Aber auch diesmal hat er die schon stark gelichtete Reihe jener grossen Gelehrten nicht verschont, denen wir die Gründung unseres Vereins verdanken. Unser Ehrenmitglied Prof. Reuss ist am 15. April 1891 heimgegangen; ausser ihm starb unser geschätzter College Lignana in Rom.

Für das Jahr 1890 sind der Gesellschaft noch fünf, für 1891 ebenfalls fünf neue Mitglieder beigetreten.

Von Band 44 der Zeitschrift wurden im Ganzen 660 Exemplare versandt, und zwar 477 an Mitglieder, 46 an gelehrte Körperschaften, Institute und Behörden und 137 durch den Buchhandel.

Zu dem sechzigjährigen Doctorjubiläum des Herrn Geheimen Regierungsrathes Prof. Dr. Wüstenfeld und dem siebenzigsten Geburtstage des Herrn Prof. Dr. Roth durfte der Vorstand den beiden hochverdienten Ehrenmitgliedern der Gesellschaft seine Glückwünsche darbringen.

Die dem Vorstande zugegangene Einladung zu dem von Herrn Dr. Leitner organisirten „Internationalen Orientalisten-Congress“ in London ist in Ausführung des von der vorigen Versammlung gefassten Beschlusses (ZDMG. Bd. XLIV, S. XXII unter 1) abgelehnt worden; dagegen haben wir in Aussicht gestellt, zu dem 1892 in England stattfindenden Congresse einen Delegirten abzuordnen.

Fräulein Anna Schlottmann hat, ausser den unserer Bibliothek gütigst geschenkten Gegenständen, dem Vorstande das in der Zeitschrift Bd. XXX, S. 325 besprochene Fragment des Mesasteines mit dem Ersuchen überwiesen, dasselbe im Namen ihres verstorbenen Bruders den Museen des Louvre als Geschenk anzubieten. Die Ausführung des ehrenvollen Auftrages ist uns durch die liebenswürdige Aufnahme dieses Schrittes seitens der Verwaltung des Louvre, insbesondere der Herren Léon Heuzey und Kaempfen, zu einer besonders angenehmen Pflichterfüllung geworden, und wir haben mit grossem Vergnügen die Mittheilung entgegengenommen, dass die Verwaltung beabsichtigt, einen Abguss des nunmehr vervollständigten Denkmals unserer Gesellschaft zum Geschenk zu machen.

In Schrifttausch ist die Gesellschaft getreten mit der R. Asiatic Society, Ceylon Branch, und der Hochwürdigen Gesellschaft der Bollandisten.

Von der laut Beschluss der letzten Versammlung (Ztschr. Bd. XLIV, S. XXII unter 4) von der Gesellschaft weiter unterstützten Orientalischen Bibliographie ist die Fortsetzung bis zum zweiten Hefte des fünften Bandes erschienen.

Das Fleischerstipendium ist Herrn Privatdocenten Dr. A. Fischer in Halle verliehen worden.

Zwischen dem Vorstande und der Königlich Preussischen Staatsregierung ist behufs Ausführung des die Bibliothek betreffenden Beschlusses der vorigen Versammlung (Ztschr. Bd. XLIV, S. XXII oben) eine Vereinbarung abgeschlossen worden, welche der Gesellschaft unter der Voraussetzung bestimmter Gegenleistungen erhebliche finanzielle Vortheile sichert. Die Vereinbarung wird der Generalversammlung mit dem Ersuchen vorgelegt sich darüber schlüssig zu machen, ob sie die ihr vorbehaltene Genehmigung dazu ertheilen will.

A. Müller.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der DMG. beigetreten:

1161 Herr Dr. Jaroslav Sedláček, Supplent der k. k. böhmischen Universität Kaplan zu St. Heinrich in Prag (für 1892).
1162 „ Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, d. Z. zu Saaz in Böhmen (für 1891).
1163 „ Julius Ruska, Lehramtspraktikant in Heidelberg (für 1892).
1164 „ Lic. Dr. Max Löhr, Privatdocent der Theologie an der Universität zu Königsberg (für 1891).
1165 „ Etienne Halász in Batum (Insel Apseron) (für 1892).
1166 „ Dr. Heinrich Nützel, Wissenschaftlicher Hülfsarbeiter am Münzcabinet der Kgl. Museen zu Berlin (für 1892).
1167 „ Dr. Edvard Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (für 1891).
1168 The Rev. Ralph H. Baldwin, Leipzig (für 1892).
1169 Herr Dr. Ph. Colinet, Ordentl. Professor des Sanskrit u. d. vergleich. Grammatik an der Universität zu Löwen (für 1892).
1170 Se. Excellenz Mubarek Galib Bey in Constantinopel (für 1892).
1171 Herr Stud. phil. Anton Baumstark zu Freiburg i. B. (für 1892).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Die Königliche Universitätsbibliothek zu Erlangen (für 1892).
„ Grossherzogliche Universitätsbibliothek zu Jena (für 1891).
„ Kaiserl. Königliche Hofbibliothek zu Wien (für 1892).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre correspondirenden Mitglieder:

Herrn Generalconsul Dr. G. Rosen in Detmold, † 29. October 1891,
„ Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor Dr. Abraham Kuenen in Leiden, † 10. December 1891,
„ Professor Dr. Frz. Fraidl in Graz, † 2. Januar 1892,
„ Professor Dr. C. P. Caspari in Christiania, † 10. April 1892,
„ Edward Rehatsek Esq. in Bombay.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1890.

Einnahmen.

25871 *M.* 89 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1889.

229 *M.* 65 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1886/1889.
240 „ — „ Beitrag eines Mitgliedes auf Lebenszeit.
6387 „ 47 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1890.

6857 „ 12 „

17 *M.* 34 ₰ auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1888/1889.
221 „ 64 „ Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1890.

238 „ 98 „

20 „ 55 „ Baarzahlung der Buchhandlung F. A. Brockhaus für Rechnung des Herrn Edw. Rehatsek in Bombay.

26 „ 23 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1890, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
10506 *M.* 95 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1890.
10480 „ 72 „ „ „ „ „ „ 1889.
26 *M.* 23 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1890 w. o.

300 „ — „ Nominalwerthbetrag von 3 Stück, zur Capitalisirung eines auf Lebenszeit gezahlten Beitrags, neu angekauften $3^1/_2$ $^0/_0$igen Pfandbriefen des Erbländischen ritterschaftlichen Credit-Vereins im Königr. Sachsen, Ser. XIII, Lit. D, Nos. 1145, 1150 und 1436 à 100 *M.* — ₰

Ausgaben.

4649 *M.* 65 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 44“ und für Druck und Papier zu „Accidentien“.

800 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

1616 „ 03 „ Honorare für „Zeitschrift, Band 44“ und für frühere Bände, incl. Correctur derselben.

30 „ — „ Reisediäten an den Herrn Secretär der Gesellschaft bei einem zweitägigen Aufenthalte in Berlin im Interesse der Bibliothek der Gesellschaft.

1720 „ — „ Honorare für Redaction der „Zeitschrift, Band 44“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

296 „ 85 „ Behufs Capitalisirung eines von einem Mitgliede auf Lebenszeit gezahlten Beitrags: für Ankauf von 3 Stück $3^1/_2$ $^0/_0$igen Pfandbriefen des Erbländischen ritterschaftlichen Credit-Vereins im Königr. Sachsen Ser. XIII, Lit. D, Nos. 1145, 1150 und 1436 zu 100 *M.* — ₰ à 98,40, und Zinsen darauf pro 56 Tage.

374 „ 98 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

523 „ 53 „ für Porti, Frachten etc., incl. der für die Gildemeister'sche Bibliothek von Bonn nach Halle und der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

103 *M.* 62 ₰ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, f. Schreib-

479 „ 60 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

69 „ 35 „ zurückerstattete Auslagen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

- 1500 M. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung.
- 345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.
- 900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
- 2745 M. — ₰ w. o.

7 „ 23 „ Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

12 „ — „ Dedication d. Comité d. V. Orientalisten-Congresses, Berlin: Erlös aus dem im Laufe d. J. 1890 erzielten Verkauf von Exemplaren d. Festschrift desselben.

- 1135 M. — ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 20. Juli 1891, gedeckten Ausgaben.
- 1850 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 20. Juli 1891.

2985 „ — „

39612 M. 95 ₰ Summa. Hiervon ab:

11006 „ 29 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

28606 M. 66 ₰ Bestand. (Davon: 10500 M. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,

10506 „ 95 „ in dem Vermögensbestande des Fleischer-Stipendii

und 7599 „ 71 „ baar)

28606 M. 66 ₰ w. o.

und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern, Beischlüssen und Bücher-Schränken (incl. der Gildemeister'schen und der Thorbecke'schen Bibliothek, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek, für Beleuchtung und Reinigung der Bibliotheks- und Sitzungs-Locale, sowie für Aufwartung in denselben).

4 „ 75 „ für Anschaffung eines neuen (des lauf.) Haupt-Kassabuchs.

108 „ 37 „

- 1135 M. — ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 20. Juli 1891.
- 248 „ 12 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

886 „ 88 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den von Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 20. Juli 1891.

11006 M. 29 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Verzeichniss der vom 10. October 1891 bis 12. April 1892 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. [Vol. XXIII. Part IV.] October 1891. [Vol. XXIV. Part I.] January 1892.
2. Zu Nr. 155a [77]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische. Zeitschrift. Leipzig. — Fünf und vierzigster Band. 1891. Heft 3.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. — Tome XVIII. No. 1. 2. 3. 1891. Tome XIX. No. 1. 1892.
4. Zu Nr. 183a Q. [2]. Akademie, Kgl. Bayrische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Neunzehnten Bandes zweite Abtheilung. 1891.
5. Zu Nr. 217 [166]. Society, American Oriental. Proceedings at Boston and Cambridge, Mass. May 15—16, 1891.
6. Zu Nr. 239a [85]. Anzeigen, Göttingische Gelehrte. Unter der Aufsicht der königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1891. Nr. 20—26. 1892. Nr. 1—6.
7. Zu Nr. 239b [85]. Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — Aus dem Jahre 1891. Nr. 8—11. 1892. Nr. 1—3.
8. Zu Nr. 294a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. CXXII. CXXIII. Band. Jahrgang 1890.
9. Zu Nr. 295a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. 76. Band. 1890. 77. Band. Erste Hälfte. 1891.
10. Zu Nr. 295f. [2876]. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Hrsg. von der historischen Commission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. Wien. — XLV. Band. Zweite Hälfte. Die Berichte des ersten Agenten Oesterreichs in den Vereinigten Staaten von Amerika, Baron de Beelen-Bertholff, an die Regierung der österreichischen Niederlande in Brüssel 1784—1789. 1891.
11. Zu Nr. 594a. 19. Chaturvarga-Chintámaṇi By *Hemádri.* Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna* and Paṇḍita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. III. Part II. Pariśeshakhaṇḍa. Fasc. IX. 1891. B. I., N. S., No. 803.

12. Zu Nr. 594 a. 37. The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Pandit *Satyavrata Sámaśramí.* Calcutta. — Vol. IV. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No. 801.
13. Zu Nr. 594 a. 42. The Suśruta Samhitá. The Hindú System of Medicine according to *Suśruta.* Transl. from the original Sanskrit by *Aughorechunder Chattopadhya.* Calcutta. — Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., Nr. 802.
14. Zu Nr. 594 a. 43. Paráśara Smriti by Pandit *Chandrakánta Tarkálankára.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. V. 1891. — B. I., N. S., No. 793.
15. Zu Nr. 594 a. 45. Tattva Chintámani. Ed. by Pandita *Kámákhyánátha Tarkaratna.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. VIII. 1891. — B. I., N. S., No. 800.
16. Zu Nr. 594a. 47. Śrauta Sútra of Śankháyana, The. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. III. 1891. B. I., N. S., No. 795.
17. Zu Nr. 594 a. 59. Madana Párijáta, The. Edited by Pandit *Madhusúdana Smritiratna.* Calcutta. Fasc. IX. 1891. — B. I., N. S., No. 796.
18. Zu Nr. 594 a. 61. Śrí Bháshyam. By Pandit *Rámanátha Tarkaratna.* Calcutta. Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., No. 799.
19. Zu Nr. 594 a. 68. Brihaddevatá: An Index to the Gods of the Rig Veda by *Śaunaka Áchárya.* Edited by *Rájendralála Mitra.* Calcutta. — Fasc. III. 1891. — B. I., N. S., No. 794.
20. Zu Nr. 594 b. 14. The Ain i Akbarí of Abul Fazl i 'Allámí translated from the original Persian by Col. *H. S. Jarrett.* Calcutta. — Vol. II. Fasc. III. IV. 1891. — B. I., N. S., No. 798. 805.
21. Zu Nr. 594 b. 22. The Maásir-ul-Umara by *Nawáb Samsámud-Dowla Shah Nawáz Khan.* Edited by *Mawlawi Abdur Rahím.* Calcutta. Vol. III. Fasc. IX. X. 1891. — B. I., N. S., No. 797. 804.
22. Zu Nr. 594c (3) Q. Abú Zakaríyá Yahyá at-Tibrízí, A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems, edited from the MSS. of Cambridge, London and Leiden by *Charles James Lyall.* Calcutta. — Fasc. I. 1891. — B. I., N. S., No. 789.
23. Zu Nr. 609 c [2628]. Society, Royal Geographical. Proceedings and Monthly Record of Geography. London. — Vol. XIII. 1891. No. 11. 12. Vol. XIV. 1892. No. 1. 2. 3. 4.
24. Zu Nr. 1232a [2899]. Verein, Historischer, für Steiermark. Mittheilungen. Graz. — XXXIX. Heft. 1891.
25. Zu Nr. 1422 a Q [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verhandelingen. Batavia und 's Hage. Deel XLVI. 1891. Dabei: *Verbeek, R. D. M.,* Oudheidkundige kaart van Java.
26. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Batavia. — Deel XXIX. 1891. Afl. II.
27. Zu Nr. 1456 [69]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — 1891. Deel XXXIV. Aflevering 6.
28. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome XII. 3e. Trimestre. 1891.
29. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. 1891. No. 16. 17. 18. 19. 20. 1892. No 1. 2. 3. 4. 5. 6.

30. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Zesde Deel. Vierde Aflevering. 1891. Zevende Deel. Eerste Aflevering. 1892.

31. Zu Nr. 1831 [150]. Seminar, Jüdisch-theologisches, „Fränkel'scher Stiftung", Jahresbericht. Breslau. — 1892. Darin: *H. Graetz:* Das Sikarikon-Gesetz und *B. Zuckermann:* Tabelle zur Berechnung des Eintritts der Nacht u. s. w.

32. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1891. Heft III.

33. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième Série. Tome XVIII. Septembre-Octobre, Novembre-Décembre 1891. Tome XIX. Janvier-Février 1892.

34. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 23. Jahrgang. Graz 1891.

35. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXVII. Выпускъ IV. V. — 1891.

36. Zu Nr. 2852 b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1890 Годъ. 1891.

37. Zu Nr. 2938 [41]. Akadémia, A Magyar Tudományos. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadya a M. T. A. nyelvtudományi bizottsága. Szerkeszti *Budenz, J.* Budapest. — XXII. kötet, I. II. füzet. 1890.

38. Zu Nr. 3100 [38]. Akadémia, A Magyar Tudományos, Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. Az I. osztály rendeletéből szerkeszti *Gyulai Pál.* Budapest. — XV. kötet. 6—10. szám. 1890. 91.

39. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1889. Quarter 4. 1890. Quarters 1—4. 1891. Quarter 1.

40. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.

41. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.

42. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of Books printed in British Burma Rangoon. — 1889. Quarter 4. 1890. Quarters 1—3.

43. Zu Nr. 3769 a Q. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie quarta. Rendiconti. 1891. Vol. VII. 2e Semestre. Fasc. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

44. Zu Nr. 3877 [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XIV. Heft 2. 3. 1891. 92.

45. Zu Nr. 3879. Nyelvemléktár. Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok. XIV. kötet. Budapest 1890.

46. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische. Mit Unterstützung der ungarischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von *P. Hunfalvy* und *G. Heinrich.* Budapest. — 1891. Heft 8. 9. 10. 1892. Heft 1. 2. 3.

47. Zu Nr. 3937. Annales quos scripsit *Abu Djafar Mohammed ibn Djarir At-Tabari.* Cum aliis edidit *M. J. de Goeje.* Prima Series VIII. Recensuit *E. Prym.* Lugd. Bat. 1892.

48. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. — Band XXVI. No. 4. 5. 6. 1891.

49. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — XVIII. Band. No. 7. 8. 9. 10. 1891. XIX. Band. No. 1. 2. 3. 1892.

50. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome X. 5. 1891. XI. 1. 1892.

51. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1891. No. XLI—LIII.

52. Zu Nr. 4626. Gesellschaft, Numismatische, in Wien. Monatsblatt. Wien. — No. 97—104. 1891. 92.

53. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1890. Quarters 2—4. 1891. Quarters 1. 2.

54. Zu Nr. 4810. Société, Académique Indo-Chinoise, Bulletin. Publié sous la Direction de *M. le Mis de Croizier.* Deuxième Série. Tome troisième. Années 1884—90. Paris 1890.

55. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books and Periodicals. 1890. Quarters 1—4. 1891. Quarter 2.

56. Zu Nr. 5133. *Emlékek,* irodalomtörténeti. Második kötet. Budapest 1890.

57. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Herausgegeben von Prof. Dr. *A. Müller.* V. Jahrgang (Band V) Heft 2. 3. Berlin 1891.

58. Zu Nr. 5208 Q. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1663. Uitgegeven door . . . . Mr. *J. A. van der Chijs.* Batavia u. 's Hage 1891.

59. Zu Nr. 5232 Q. *Survey,* Archaeological, of Southern India. List of Ancient Monuments selected for Conservation in the Madras Presidency in 1891. Compiled by *Alex. Rea.* Madras 1891. (5232 a Q).

60. Zu Nr. 5280 Q. لسان العرب لابن منظور الافريقى. Band 1. 2. 15. 18—20. Bûlâḳ.

61. Zu Nr. 5441 F. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess.* Calcutta 1891. Part VIII.

62. Zu Nr. 5527 Q. *Wüstenfeld, F.* Der Imâm el Schâfi'í und seine Anhänger. Dritte Abth. Die gelehrten Schâfi'íten des V. Jahrh. d. H. Aus dem XXXVII. Bde. der Abh. d. Königl. Ges. d. W. zu Göttingen. Göttingen 1891.

63. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien. Vol. V. Nr. 11. 12. — 1891. Vol. VI. Nr. 1. 2. 3. 4. — 1892.

64. Zu Nr. 5543 Q. Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection of the British Museum. By *C. Bezold.* Vol. II. London 1891. (Von den Trustees of the British Museum).

65. Zu Nr. 5549 Q. Kitâb šu'arâ an-naṣrânîja. Beirut 1890 ff. — Fasc. VI (فى شعراء نجد والحجاز والعراق من عبس بنى قيس عيلان بن مضر) 1890.

66. Zu Nr. 5555 a. Society of Biblical Archaeology, Proceedings. London. Vol. XIII. Part 7. 8. Vol. XIV. Part 1. 2. 3. 1891.

67. Zu Nr. 5570 Q. Survey, Archaeological, of India. South-Indian Inscriptions. Edited and translated by *E. Hultzsch*. Vol. II. Part I Madras 1891.

68. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortroy*, *Josephus van den Gheyn* et *Hippolytus Delehaye*. Paris und Brüssel. Tomus X. Fasc. II. III. 1891. Brüssel. Tomus XI. Fasc. I. 1892.

II. Andere Werke.

Zu II. 9.

5685. Handleiding tot het aanleeren van de Hollandsche taal voor de inlandsche bevolking van den Indischen Archipel. Batavia 1866.

5686. Vervolg op de handleiding tot het aanleeren van de Hollandsche taal voor de inlandsche bevolking van den Indischen Archipel. Batavia 1869.

5687. *Bagoes Moedjarad*, Radhen, Lima poeloe toedjoe dongeng dari binatang. Batavia 1860.

5688. *Ekris, A. van*, Ilmu bumie. Batavia 1869.

5689. *Gonggrijp, J. R. P. F.*, Ilmoe hitoengan. Batavia 1861.

5690. — — Bagej-bagej hikajet dhoeloe kala. Batavia 1861.

5691. — — Bijbelsche verhalen met arabische letters. Batavia 1862.

5692. — — Dalang atawa segala tjerita dan dongeng jang telah di karangkan oleh Hakim Lokhman. Di artikan kapada bahasa Malajoe. Bagian jang pertama. Batavia 1866.

5693. — — Kitab pengadjaran akan goena anakh-anakh jang bahroe mengarti membatja. Batavia 1866.

5694. — — Kitab pengadjaran boenjinja deri pada hal tanam djagoeng, oebi, padi, dan pijara ikan. Menoeroet karangannja toewan *K. F. Holle*, di Garoet. Batavia 1866.

5695. — — Ilmoe hitoengan. Derde druk. Batavia 1871.

5696. — — Saratoes tjeritera. Tweede druk. Batavia 1874.

5697. *Graafland, N.*, Kitab batja akan manusija, binatang dan tatanaman, guna sakalijen anakh-anakh jang tahu batja. Batavia 1861.

5698. — — Kitab batja akan segala machlukh jang hidop diatas muka bumi ja itu: segala manusija, binatang dan tatanaman. Batavia 1866.

5699. — — Patatauwan katare tare ne kokih. Batavia 1870.

5700. — — Patatauwan kumarua ne kokih. Batavia 1870.

5701. — — Bahuwa inilah kitab pada menjatakan peri hal segala machluk jang hidup diatas muka bumi ja itu segala manusija, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Batavia 1870.

5702. — — Bahuwa inilah suling ija itu: barapa kidong jang disampeikan kapada segala orang-orang muda di tanah Minahassa. Batavia 1871.

5703. *Moehamad Hoessen*, Raden, Sair tjaritra orang pamales di karang. Gedicht over de luiheid. Batavia 1863.

5704. *Nooten, B. Hoola van*, Aurora atau permoelaan bebrapa pengatahoean. Aurora of de morgenstond der kennis. Batavia 1869. (Malaiisch und Holländisch.)

5705. *Roskott, B. N. J.*, Kitab pembatja-an guna sakalijen anakh-anakh midras di pulaw-pulaw Molukko baserta dengan sawatu peng-adjaran akan ilmu dunja. Batavia 1862.

5706. *Stibbe, S.*, Paladjaran iang baik, ja-itoe manjatakan dari pada bagian matahari, boelan dan bintang, serta boemi iang kita diami ini, adanja. Batavia 1867.

5707. — — Pengadjaran deri pada elmoe boemi. Batavia 1869.

5708. — — Tjonta peladjaran beretong, di toeroet bagimaná-dalam kitab beretong *J. C. J. Kempers,* bagian nan pertama. Batavia 1869.

5709. — — Het nut der koepok inenting. Batavia 1871. (Malaiisch.)

5710. *Voorneman, A. A.*, Peladjaran hadat boewat anak moeda. Levensregelen voor jonge menschen. Batavia 1860.

5711. — — Tjeritah dari satoe anak laki-laki njang tjinta orang toewahnja. Vertelling van een ouderlievend kind. Batavia 1860.

5712. *Weijde, J. van der*, Perkara kenal dan taoe darie oemoornja koeda. Batavia 1864.

5713. *Wall, H. von de,* Tjākap-2 rampai-2 bahāsa Malājoe djōhor, tẹrkārang oleh *Ḥādji Ibrāhīm* jāītoe dẹngngan pẹrtoelōengan dān pẹngatōeran. Djilid I. Batavia 1868.

5714. كتب منرڠكن ڤرداعوالن يا ايتو داعوى دان جاوب — Batavia 1861.

5715. اونداڠ ٢ ڤڠهول — Batavia 1860.

5716. كتاب اونداڠ ٢ منديريكن ايمم دان خطيب — Batavia 1861.

5717. سورت ڤد مڽتاكن قعدة بڬيمان هندق دبلا اورڠ يڠ نمس ددالم اير ۞ امڤت دمبريڤ — Batavia 1866.

5718. كيتب چينتا سوراة روڤا روڤا سرة ڤينتواه دان ڤڠاجران يڠ بربا ڬي — Batavia 1861.

5719. *Sastro di Medjo, Mas,* Pengatoewan oekoer tanah. Batavia 1866.

5720. Wetboek van strafregt en algemeen policiestrafreglement voor inlanders. Maleische vertaling. Batavia 1875.

5721. Bahwa ini kitab pada mĕnjatakĕn dari hal djinis-djinis 'elmoe kapandajan orang Airopa. Batavia 1864.

5722. Bahwa ini tjrita binatang banjaknja lima poeloeh toedjoeh bab. Batavia 1865.

5723. Bahoewa ini hikajat Joesoef, jang terlaloe amat indah-indah tjeriteranja. Batavia 1871.

5724. Dari hal djinis-djinis 'elmoe kepandajan orang-Airopa. Batavia 1866.

5725. Elmoe patenoengan pegangannja orang doeloe kala. Samarang s. a.

5726. Hikajat Amien. Batavia 1866.

5727. Hikajat Amien. Tweede druk. Batavia 1871.

5728. Ilmoe boemi, ja-itoe pengatahoe-an segala hal doenia. Batavia 1859.

5729. Ilmu hitongan. Pangadjaran akan pitjahan persapuloh. Batavia 1871.

5730. Kitab ilmoe itoengan. Akan di pakei kanak-kanak di skola tanah Hindia Nederland. Batavia 1860.

5731. Kitab oendang-oendang mendirikan penghoeloe. Batavia 1860.

5732. Kitab menarangkan perda-awalan ija itoe daa'wa dan djawab. Batavia 1861

5733. Kitab oendang-oendang mendiriekan Imam Chatieb. Batavia 1861.

5734. Bahoewa inilah kitab permoela-an pengataoe-an dan ilmoe ilmoe, jang terkarang akan di batja oleh kanak kanak di sekola Djawa dan Malajoe adanja. Batavia 1863.

5735. Kitab ilmoe itoengan, akan di pakei kanak-kanak di skola tanah Hindia Nederland. Batavia 1864.

5736. Ini kitab pada mĕnjatakĕn deri pada pĕrmoelaän bĕladjar mĕngedja dan mĕmbatja soerat-soerat Malajoe. Maleisch spel-en leesboekje. Batavia 1869.

5737. Kitab tjonto soerat roepa roepa serta pitoeah dan pengadjaran iang berbagei. Batavia 1861.

5738. Pembatjaan jang gampang bergoena akan anak anak skola. Bandjermasin 1869.

5739. Pengadjaran akan piara dan bertambah koeda-koeda jang baik. Batavia 1863.

5740. Pangadjaran akan mamaliharakan batang kapoer baroes, getah dan rotan. Batavia 1871.

5741. Pengadjaran akan hitongan pitjahan masing. Batavia 1871.

5742. Saridin, Soeatoe tjerita-di-boeat pengadjaran. Batavia 1866.

5743. Saridin, Satoe tjerita boeat djadi pengadjaran, deri *F. K. Voorneman.* Batavia 1862.

5744. Soerat hikajat-hikajat jang baik lagipoen bergoena di batja oleh anak-anak. Batavia 1861.

5745. *Spel-en leesboekje*, Maleisch, met Arabische karakters. I. II. stuk. Tweede druk. Batavia 1871.

5746. Teman pengatahoean bagei anak-anak. Batavia 1866.

5747. Tjerita-tjerita peroepama-an. Batavia 1865.

5748. Tjerita-tjerita peroepama-an. Tweede druk. Batavia 1871.

5749. Tjarito-tjarito senderan pangadjaran kapada manosia, jang bingoeng den pandorong paham atowa pikirannja. Batavia 1871.

5750. Tjĕrmin mata bagi sĕgala orang, jang mĕnoentoet pĕng-ĕtahoewan. Bahgian jang pertama. Spiegel voor leergierigen. Eerste deel. Batavia 1866.

5751. Tjonto-tjonto hisab guna sakalijen anakh jang hendakh beladjar hitongan akan bilangan-bilangan perpulohan dan perbahagi-bahagian bejasa. Batavia 1866.

5752. Die zehn Gebote, die Hauptsachen der christlichen Lehre und Gebete. (Malaiisch in arabischen Charakteren.) Bandjarmasin 1867.

5753. *Riedel, J. G. F.*, Inilah pintu gerbang pengatahuwan itu apatah dibukakan guna orang-orang padudokh tanah Minahasa ini. Batavia 1862.

5754. — — Ijai jah un aasaren tuah puhuhna ne Mahasa. Batavia 1870.

5755. — — Ijai jah wohoh pirah un aasaren woh raranihan ne touw un buluh. Batavia 1870.

5756. Verordeningen, algemeene, tot regeling van het regtswezen in het Gouvernement Sumatra's westkust. Mandhelingsche vertaling. Batavia 1875.

5757. dgl. Ankolasche vertaling. Batavia 1875.

5758. Wetboek van strafregt voor inlanders in Nederlandsch-Indie. Mandhelingsche vertaling. Batavia 1875.

5759. dgl. Ankolasche vertaling. Batavia 1875.

5760. Spel-en leesboekje (Battasch) voor scholen. Boekoe parsipodaän ni dakdanak di sikola. Batavia 1862.

5761. *Anslijn, N.*, De brave Hendrik, een leesboekje voor jonge kinderen. Hendrik nadenggan roa, sada boekoe basaon ni dakdanak, di ata Mandailingkon *W. Iskander.* Padang 1865.

5762. Barita na marragam na ni soeratkon ni *J. R. P. F. Gonggrijp*, di ata Mandailingkon *W. Iskander*. Batavia 1868.

5763. *Iskander, W.*, Si-boeloes-boeloes, si roemboek-roemboek, sada boekoe basaon. Batavia 1872.

5764. *Iskander, W.*, Taringot di ragam ragam ni parbinotoan dohot sinaloan ni alak Eropa, di ata Mandailingkon. Batavia 1873.

5765. *Radja Laoet*, Barita sipaingot di ata Mandailing. Batavia 1873.

5766. *Siregar Dohot Soetan Kinali, Ph.*, Boekoe basaon ni dakdanak di sikola. Batavia 1873.

5767. *Dja Sian*, Mandhelingsch rekenboekje voor de hoogste klasse. Batavia 1868.

5768. *Arjo Sastro-Darmo*, Raden, Beschrijving van Batavia naar eigen aanschouwing. Eerste en tweede stuk. Batavia 1867. 69.

5769. *Ario Soerio Tjondro Negoro*, Raden Mas Toemenggoeng, Foutieve Javaansche opstellen. Batavia 1865.

5770. *Bratawidjaja*, Raden Demang, Zededicht Bidajatoessalik. Batavia 1864.

5771. *Danoe Koesoemah*, Raden, Soendasch gedicht Radja darma. Batavia 1862.

5772. *Holle*, Soendasche modellen van verschillende brieven. Batavia 1861

5773. *Holle, K. F.*, Soendasch spel-en leesboekje met Latijnsche letter. 1ste deel. Batavia 1862.

5774. — — Soendasch spel-en lees boek, met Soendasche letter. Batavia 1862.

5775. Instructie, Soendasche, voor de districtshoofden op Java en Madura. Batavia 1862.

5776. Geschiedenis van den kapitein Marion. Vertaald uit het Nederlandsch in het Soendaasch door Raden Kartawinata. Batavia 1872.

5777. *Adi Widjaja*, Raden, Soendasch gedicht Woelang poetra. Batavia 1862.

5778. *Moehamad Moessa* [Moesa], Raden Hadji, Woelang-tani. Batavia 1862.

5779. — —, — — Soendasch zededicht Woelang-krama. Batavia 1862.

5780. — —, — — Soendasch gedicht Radja soedibja. Batavia 1862.

5781. — —, — — Soendasche gedichten en fabelen. Batavia 1862.

5782. — —, — — Geschiedenis van Setja Nala, bevattende lessen voor den boeren-en handelstand. Batavia 1863.

5783. — —, — — Ali Moehtar. Batavia 1864.

5784. — —, — — Handleiding voor de kultuur van padi op natte velden, (sawahs). Batavia 1864.

5785. — —, — — Dongeng-dongeng pientengén. Spiegel der jeugd. Batavia 1867. (Sundanesisch in lateinischer Schrift.)

5786. — —, — — Dongeng-dongeng pientengen Spiegel der jeugd. Batavia 1867. (Sundanesisch in Originalschrift.)

5787. *Moehamad Oemar*, Raden Hadji, Wawatjan katrangan miara laoek tjai. Handleiding voor de teelt van zoetwater-visch. Batavia 1866. (Sundanesisch in lateinischer Schrift.)

5788. — —, — — Wawatjan katrangan miara laoek tjai. Handleiding voor de teelt van zoetwater-visch. Batavia 1866. (Sundanesisch in Originalschrift.)

5789. *Merto Atmodjo*, Mas Beij, Elf verhalen in poëzij. Batavia 1868.

5790. *Palmer van den Broek, W.*, Javaansche landmeetkunde. Batavia 1862.

5791. *Prawira Koesoemah*, Raden, Soendasche gedichten Dongeng-dongeng toeladan. Batavia 1863.

5792. *Valk, T. A. F. van der*, Beschrijving van Nederlandsch-Indie. Batavia 1863.

5793. *Wilkens, H. K. H.*, De vriend van den Javaanschen landman. Bijdrage . . . getrokken uit de geschriften van den heer K. F. Holle en in het Javaansch vertaald. Batavia 1871.

5794. Beschrijving der tentoonstelling te Batavia in 1865. Batavia 1867.

5795. [*Bontekoe*], Reis van den kapitein Willem Ijsbrandszoon Bontekoe. Uit het Nederlandsch in het Soendaasch overgebracht door Raden Kartawinata te Garoet. Batavia 1874.

5796. Soendasch gedicht Djaka miskin. Vervaardigt onder leiding van den regent van Soekapoera, Raden Toemenggoeng Wira Tanoe Baija. Batavia 1862.

5797. Niti-Sastra Kawi met Javaansche verklaring. Batavia 1871.

5798. Rekenboekje over de benoemde getallen, de inlandsche maten en gewigten, en het Nederlandsche maten- en gewigten-stelsel. Batavia 1864.

5799. Rekenboekje over de benoemde getallen, de in de Soendalanden gebruikelijke maten en gewigten en het Nederlandsche maten- en gewigten-stelsel. Batavia 1867.

5800. Schryfvoorbeelden, Soendasche. Batavia 1864.

5801. Spelboekje, Javaansch. Derde druk. Batavia 1864.

5802. Spraakkunst, Javaansche, voor de Javaansche scholen, vervaardigt op last van de Ned.-Ind. Regering. Batavia 1866.

5803. Spraakkunst, Javaansche, voor de Javaansche scholen vervaardigt op last van de Nederlandsch-Indische Regering. Eerste gedeelte. (Tweede druk.) Batavia 1874.

5804. Tjarios saé petikkan saking serat tapel adam. Batavia 1874.

5805. Tjarita Erman (Hendrik van Eichenfels). Uit het Nederlandsch in het Soendaasch overgebracht door Raden *Ajoe Lasminingrat*. Batavia 1875.

5806. Verzameling van zedelijke verhalen. Uit het Hollandsch vertaald door *C. F. Winter*. 2de deel. Batavia 1864.

5807. Wawatjan lampah sĕbar. Batavia 1872.

5808. Wawatjan woelang moerid. Lessen voor den leerling. I. II. Batavia 1865.

5809. Wiwoho Djarwo, met een lijstje van Kawi woorden, uitgegeven door Dr. *W. Palmer van den Broek*. Batavia 1868.

5810 Q. Verslag van de plegtige opening van de kweekschool voor inlandsche onderwijzers te Bandong, op den 23sten Mei 1866. Batavia 1867.

5811. Ije wawatjan tjarita Ibrahim. Batavia 1275 d. H.

5812. Ije wawatjan tjarita Nurulkamar. Batavia 1276 d. H.

5813. Pamoelasarane wong kang kabalabak hing banjoe. Batavia 1866.

5814. *Danoe Koesoemah*, Raden, Wawatjan tjarijos Si Miskin. Batavia 1863.

5815. Katrangan tina prakawis mijara laoek tjaï. Batavia 1861.

5816. Poenika serat waosan petikan sakinj Angger Nagari bab koewadjibanipoen pårå Loerah doesa. Samarang 1866.

5817. Boeboekané kawroeh étoeng. Batavia 1860.

5818. Serat Babad awit Padjadjaran doemoegi Demak I. Soerakarta 1870.

5819 Q. Poenika serat waosan tjarijosipoen tatkålå pasamoewan agĕng ing nagari Batawi. Samarang 1870.

5820 Q. Serat wiwåhå Djarwå (Batavia? s. a.).

5821. Chrestomathie, Buginesische. Vol. I. Makassar 1864. (cfr. No. 2559).

5822. Heldengedicht, Buginesisches, über den Bonischen Feldzug im Jahre 1859. Makassar 1862. (cfr. Nr. 2501).

5823. Vorschriften, festgestellt für alle inländischen Häuptlinge im Gouvernement Celebes und den Untergebieten nach Beschluss des Gouverneur Generaal van Nederlandsch Indie vom 31. Januar 1864. No. 13. Staatsblad No. 12. (Makassarisch.) [Makassar 1864.]

5824. *Coolsma, S.*, Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek. Leiden 1884.

5825. Zu III. 8. b. *Whitney, W. D.*, Max Müller and the Science of Language: A Criticism. New York 1892. (Vom Verf.)

5826. Zu III. 1. b. β. *Berchem, Max van*, Notes d'archéologie Arabe. Monuments et inscriptions Fatimites. Paris 1891. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)

5827. Zu II. 12. a. ν. *Berchem, Max van*, Conte Arabe en dialecte Égyptien. Paris 1889. (Extrait du Journal Asiatique.) (Vom Verf.)

5828. Zu III. 5. b. γ. *Lehmann, C. F.*, Metrologische Studien im British Museum. (Berlin 1891.) (A. aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft.) (Vom Verf.)

5829. Zu II. 12. e. δ. *Kohut, A.*, Mélanges talmudiques et midraschiques. (A. aus der Revue des Études Juives. T. XXII, No. 44.) (Vom Verf.)

5830. Zu II. 12. e. δ. *Kohut, A.*, Biblical Legends. According to an ancient Yemen Manuscript. (S. A. aus: The Independent of Oct. 29th and Nov. 5th, 1891. (Vom Verf.)

5831. Zu II. 12. e. ε. [*Donnolo, Sabbetai*]. *Neubauer, A.*, Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo. (A. aus der Revue des Études Juives. T. XXII. No. 44.)

5832. Zu II. 3. e. β. Амиръ Тимуръ. Обстоятельства его жизни, походы, остановки, сраженія и миры. Тюркскій текстъ. Ed. К. Остроумовъ. Taschkent 1890—91. (Vom Herausgeber.)

5833. Zu II. 12. a. ν. Riwâjat murri 'l-firâq waḥulwi 't-talâq, ta'rîb 'Azîz Jûsuf. Original von Hoffmann (هوفمان). Kairo 1891.

5834. Zu II. 12. a. κ. Istifan ud-Dwayhi 'l-Ihdini. Histoire des Maronites (تاريخ الطائفة المارونيّة لقطب دهره . . . مار اسطفان الدويهى بطريرك انطاكية الخ). Publiée et annotée par Rachid al-Khouri al-Chartouni. Beyrouth 1890.

5835. Zu III. 5. b. δ. *Bebel, August*, Die Mohamedanisch-Arabische Kulturperiode. 2. Auflage. Stuttgart 1889. (Von Herrn Prof. Dr. Nöldeke.)

5836. Zu III. 11. b. ζ. *Harlez, C. de*, Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. Leipzig 1891. (Vom Verf.)

5837. Zu III. 4. b. ε. *Risley, H. H.*, The Tribes and Castes of Bengal. Vol. I. II. Calcutta 1891. (Vom India Office, Record Department.)

5838 Q. Zu II. 7. c. γ. *Miller, W.*, und *Stackelberg, R. von*, Fünf ossetische Erzählungen in digorischem Dialekt. St. Petersburg 1891. (Von Herrn Baron R. von Stackelberg.)

5839. Zu III. 12. a. β. 1. *Hommel, F.*, Inschriftliche Glossen und Exkurse zur Genesis und zu den Propheten. No. I—IV. (Separat-Abdruck aus der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" 1890 Heft 1. 6. 1891 Heft 1.) (Vom Verf.)

5840. Zu III. 11. b. β. *Hommel, F.*, Eine neugefundene Weltschöpfungslegende. Berlin 1891. (Separat-Abdruck aus der „Deutschen Rundschau" 1891 Heft 10.) (Vom Verf.)

5841 Q. Zu II. 12. c. β. *Hommel, F.*, Die Astronomie der alten Chaldäer. I. Der Tierkreis (Fortsetzung und Schluss). II. Die Planeten und Nachträgliches zum Tierkreis. 1891. III. Die übrigen Sterne. 1892. (Sonderabdruck aus dem „Ausland" 1891 Nr. 13. 14. 19. 20. 1892 Nr. 4—7. (Vom Verf.)

5842. Zu III. 4. a. Orthography of Geographical Names. London 1891. (Von der Royal Geographical Society.)

5843. Zu II. 12. b. γ. 5. Buch der Naturgegenstände, Das, herausgegeben und übersetzt von *K. Ahrens.* Kiel 1892. (Vom Herausgeber.)

5844. Zu II. 10. h. *Huth, Georg,* Die Inschrift von Karakorum. Eine Untersuchung über ihre Sprache und die Methode ihrer Entzifferung. Berlin 1892. (Vom Verf.)

5845. Zu III. 7. *Nützel, Heinrich,* Münzen der Rasuliden nebst einem Abriss der Geschichte dieser jemenischen Dynastie. Berlin 1891. (Jenaer Doktor-Dissertation.) (Vom Verf.)

5846. Zu II. 12. b. γ. 4. *Bar Hebraeus,* Gregorius Abulfaragius, Die Scholien des, zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira nach vier Handschriften des Horreum mysteriorum mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben von *Saul Kaatz.* Halle 1892. (Dissertation.)

5847 Q. Zu III. 2. *N[estle], E.*, Werke von Paul de Lagarde. s. l. 1892. 1 Blatt.

5848. Zu II. 3. a. ι. *Balassa, József*, A Magyar nyelvjárások osztályozása és jellemzése. Budapest 1891.

5849. Zu II. 3. a. κ. *Munkácsi, Bernát*, Votják szótár. Elsö füzet. Budapest 1890.

5850. Zu III. 5. c. *Kohut, G. A.*, Moses Mendelssohn and Rector Damm. A Contribution to the Biography of Moses Mendelssohn. Chicago 1892. [Reprinted from the Reform Advocate.] (Vom Verf.)

5851. Zu II. 7. h. δ. *Holtzmann, Adolf*, Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata. Kiel 1892. C. F. Haeseler. (Vom Verleger.)

5852. Zu II. 12. a. β. *Grünert, Max*, Die Mischwörter im Arabischen. (Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naht".) Leiden 1890. (Tirés des Actes du 8e Congrès International des Orientalistes.) (Vom Verf.)

5853. Zu II. 12. a. β. *Grünert, Max*, Die Begriffsverstärkung durch das Etymon im Altarabischen. Wien 1892. (S.-A. aus den Sitzungsberichten der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Band CXXV.) (Vom Verf.)

5854. Zu II. 12. c. δ. *Margolis, Max L.*, The Columbia College MS. of Meghilla (Babylonian Talmud). New York 1892. (Vom Verf.)

5855. Zu II. 12. a. μ. *Abu-l-ʿAlāʾ al-Maʿarrî*, اللزوميّات أو لزوم ما لا يلزم [Dîwân]. Theil I. Kairo 1891.

5856 Q. Zu III. 2. Catalog der armenischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien von *P. Jacobus Dashian.* Wien 1891.

5857 Q. Zu III. 2. Catalog der armenischen Handschriften in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München. Von *P. Gregoris Dr. Kalemkiar.* Wien 1892.

5858 Q. Zu II. 12. הַמֵּלִיץ No. 31. Februar. St. Petersburg 1892. (Von Herrn Dr. Salemann.)

5859. Zu II. 9. g. Psalmen, het boek der, in het Makassaarsch vertaald door *B. F. Matthes.* Amsterdam 1891. (Vom Uebersetzer.)

5860. Zu II. 9. b. Psalmen, het boek der, in het Boegineesch vertaald door *B. F. Matthes.* Amsterdam 1891. (Vom Uebersetzer.)

5861. Zu III. 5. c. *Barthélemy-Saint Hilaire, J.*, Eugène Burnouf. Ses travaux et sa correspondance. Paris 1891. (Vom Verf.)

5862 Q. Zu III. 7. *Tiesenhausen, W.*, Нумизматическія новинки. (St. Petersburg). (S.-A.) (Vom Verf.)

5863 Q. Zu III. 5. c. *Filelfe, François,* Cent-dix lettres grecques. Publiées ... par *Émile Legrand.* (Publications de l'École des Langues Orientales. III[e] Série. Vol. XII.) Paris 1892.

5864. Zu III. 8. a. *Spiro, Jean,* Leçon d'ouverture du cours de langues et littératures orientales. Lausanne 1892. (Vom Verf.)

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1891.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in Leipzig, Seeburgstr. 35.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7.

Sir Henry C. Rawlinson, Bart., Major-General in London.

Herr Dr. E. Reuss, Professor a. d. Universität in Strassburg (†).
- Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris, 2 rue Fabert.
- Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society und Prof. of Sanskrit am Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor a. d. Universität in Göttingen.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta (†).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
- Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Professor an d. Univ. in Wien, Ober-Döbling, Stefaniegasse 22.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis in Alger.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold (†).
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London NW, Elsworthy Terrace 1.
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön, Holstein (1011).
- Dr. Hermann Almkvist, Prof. der vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Tempelhof bei Berlin, Albrechtstr. 2 (1124).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Professor in Heidelberg, Rohrbacher Str. 39 (522).
- Freiherr Alex. von Bach, Exc., in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Lindengasse 25 (804).
- Dr. Johannes Bachmann, z. Z. in Berlin NW, Gerhardstr. 1 (1099).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. Friedrich Baethgen, Professor an der Univ. in Greifswald (961).
- Rev. C. J. Ball, London NW, Chalcot Gardens 15 (1086).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Gent, Melle (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin N, Weissenburger Str. 6 (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Akad. in Münster i/W., Gasstr. 1c (955).
- René Basset, professeur à la chaire arabe de l'École Supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 49 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Direktor und Professor an d. Univ. in Berlin SW, Hafenplatz 4 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. A. Baumgartner, Doc. a. d. Univers. in Basel (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. ord. à l'École de Théologie in Genf, rue Töpffer 8 (1096).
- J. Beames, Commissioner in Nutwood Cottage, Godalming (England) (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg, Pastorenstr. 11 (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Philosophie in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M. A., Professor a. d. Universität in Cambridge (498).
- Dr. Immanuel G. A. Benzinger, in Tübingen (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos der k. k. Münz- und Antiken-Sammlung in Wien III, Radetzkystr. 11 (713).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München, z. Z. 23 Guilford Street, London WC (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. a. d. Univ. in Königsberg, Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Wien (573).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. S. A. Binion, c. o. New York Hotel, New York City (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal in Berlin N, Grosse Hamburger Strasse 12 (1142).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien, Maximiliansplatz 2 (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
- Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen, Bleichstr. 14 (906).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Toergaden 7 (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. H. Brugsch-Pascha, Professor, Kais. Geh. Legationsrath in Berlin W, Kurfürstenstr. 125 (276).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Professor in Heidelberg, Neuenh. Landstr. 30 (1009).
- Dr. th. Karl Budde, ordentl. Professor an der Universität Strassburg i/Els., Goethestr. 41 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. der Theologie a. d. Univ. in Leipzig, Rosenthalgasse 13 (920).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena (1075).
- Rev. L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München, Rottmannstrasse 10 (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (†).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke, Esq., V. P. R. Hist. S., V. P. Anthr. Inst. in London SW, St. George Square 32 (601).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady in Leipzig, Grimmaischer Steinweg 4 (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg, Mittel-Tragheim 28a (885).
- Dr. Heinrich Graf von Coudenhove, Legationssecretär bei der K. K. Oesterr.-Ungar. Botschaft in Tokio (auch Wien I, Metternichgasse 5) (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor des Sanskrit an der Universität in Cambridge, 10, Serope Terrace (410).
- Professor Dr. Mich. John Cramer in New York, East Orange, Prospect Str. 40 (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., West Mourne Str. 395 (923).
- Rev. Prof. T. Witton Davies, B. A., Baptist College, Haverfordwest, South Wales (1138).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Mühlhausen (Elsass) (742).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig, Schützenstr., Teutonia II (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beselerallee 39 (1132).

Herr Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin W., Schillstr. 11a (260).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Karl Dyroff, K. Studienlehrer in Würzburg, Weingartenstr. 15 (1130).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 3 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger, Alger (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- C. Feindel, kais. deutscher Konsul in Amoy, China, Prov. Fu-kien (836).
- Dr. Winand Fell, Professor a. d. Akademie in Münster i. W. (703).
- Dr. A. Fischer, Privatdocent an der Univ. in Halle, Gottesackergasse 3 a (1094).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz, Enge Gasse 3 (†).
- Dr. Otto Franke, Privatdocent an der Univ. in Berlin W, Steinmetzstr. 6 (1080).
- Dr. Sigmund Fränkel, Professor der semit. Sprachen an der Univ. in Breslau, Schwertstr. 5a (1144).
- Jacob Frey, z. Z. Correspondent bei der kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und erster Seminarlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Colonel George Fryer, London W, Arundel Gardens 16 (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museums in Lucknow (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Berlin W, Kleiststr. 18/19 (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg, Prinzenstr. 16 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne, Beauséjour (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Professor in Erlangen (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 45 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- Dr. W. Gerber, Docent an der theolog. Fakultät der deutschen Univ. in Prag (1147).
- Martin von Gerlach, Oberpfarrer in Ziegenrück a/S. (1135).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).

Herr Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien I, Franz Josefs-Kai 39 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald, Domstr. 10 (877).
- Rev. Dr. Ginsburg in Holmba, Virginia Water, Station Chertsey, Sussex (718).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, Saaz in Böhmen (1162).
- Dr. K. Glaser, Professor am k. k. Staats-Obergymnas. in Triest (968).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New York, Madison Avenue 681 (1050).
- Dr. Raoul de la Grasserie, Richter in Rennes, Rue Bourbon 4 (1139).
- George A. Grierson, B. C. S., in Howrah, E. J. R., Bengal (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
- Dr. Wilh. Grube, Privatdocent a. d. Univ. und Directorialass. a. d. Kgl. Mus. für Völkerkunde in Berlin W, Friedrich-Wilhelmstr. 4 (991).
- Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873)
- Dr. Albert Grünwedel in Berlin SW, Dessauer Str. 23 (1059).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom, Piazza Paganica 13 (819).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig, Kramerstr. 7 (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Pirnaische Str. 42 (595).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études, Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier in Rostock, Dobberaner Str. 123a (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. A. Harkavy, Kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am Kais. Orientalischen Seminar in Berlin NO, Landsberger Allee 7 (802).
- Robert Hauck, Referendarius in Cöln a. Rh., Elisenstr. 6 (1153).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich, Stüssihofstatt 14 (1125).
- Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, Villenhofen (570).
- Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle, Louisenstr. 4 (359).
- Pfarrvicar A. Heusler, Gebweiler im Elsass (1156).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau, Mauritiusstr. 8 (950).
- Dr. Heinrich Hillenbrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Professor am Montefiore College in Ramsgate, England (995).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität Freiburg i. Br. (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiat. Gesellschaft in Calcutta, Wellesley Square (818).
- Lic. C. Hoffmann, Superintendent in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Professor am Gymnasium in Bielefeld, Brüderstr. 17 (972).

Herr Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. in Freiburg, Baden, Moltkestr. 42 (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabing, Leopoldstr. 81 (841).
- Dr. Edw. C. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Privat-Docent a. d. Univ. in Strassburg, Schiltigheim, Kirchfeldstr. 8 (1066).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Botschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg, Ruprechtsauer Allee 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, Bangalore (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Batavia (1019).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, New York U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent an der Universität in Greifswald (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univers. in Bonn, Kessenicher Weg 29a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg, 3. Fliessstr. 10 (820).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
- Dr. P. Jensen, Privatdoc. a. d. Univ. in Strassburg, Ruprechtsau (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Th. W. Juynboll, z. Z. stud. litt. orient. in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. S. J. Kämpf, k. k. Regierungsrath u. emerit. Prof. an d. deutschen Univers. in Prag, Geistgasse 18 (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Universität in Bonn (462).
- Dr. Joseph Karabaček, Professor an d. Univers. in Wien III, Seidlgasse 17 (651).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle, Wettiner Str. 32 (621).
- Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Budapest (1104).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin W, von der Heydtstr. 10 (878).
- Rev. F. A. Klein in Kairo (912).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. H. G. Kleyn, Professor in Utrecht (1061).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (656).

Herr Dr. Alexander Kohut in New York, 39 Beekman Place, Cor. East 51st Str. (657).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 29 (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Litteratur in Freiburg im Breisgau (665).
- Alexander Kováts, Theologie-Professor in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Schwerin in Mecklenburg, Johann Albrechtstr. 2 (728).
- Dr. J. Krcsmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (164).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Rev. Theod. Kreussler, in Gelnhausen bei Frankfurt a. M. (1126).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (†).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (712).
- Dr. Franz Kühnert in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest, Stadtmarienhofsg. (696).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden, Breestr. 70 (464).
- Dr. S. Landauer, Docent u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg, Münstergasse 18 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, k. schwedisch-norwegischer General-Consul und diplomatischer Agent in Cairo (und in Stuttgart, Goethestr. 10) (1043).
- Dr. Carl Lang, Director der höheren Knaben- und Mädchenschule in Konstantinopel (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit, Harvard College, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Stade, Hannover (1013)
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Quartier 8, Gr. Prospekt 35 (1026).
- John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio Avenue 198 (733).
- Cand. phil. Paul Lergetporer, Privatgelehrter in Feldkirch, Vorarlberg (1100).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg, Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Bruno Liebich in Breslau, Ritterplatz 12 (1110).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 8 (942).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Löbel, Beamter des K. Ottomanischen Unterrichtsministeriums in Constantinopel (1114).
- Lic. Dr. Max Löhr, Privatdocent an der Universität zu Königsberg i. Pr. (1164).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. an der evang.-theol. Fakultät in Wien IX, Lazarethgasse 29 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Prof. an der deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Čelakovský-Str. 359 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Kaschgar (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London W, Sussex Garden 55 (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford (1051).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (†).

Herr Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien VIII, Alserstr. 25 (1082).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Muttenz (Baselland) und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen, Kannikestraede 11 (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath u. Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor an der Univ. in Halle, Mühlgraben 5 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. Wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724)
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Professor an der Univ. in Gent (951).
- Cand. theol. S. Michelet aus Christiania, z. Z. in Leipzig (1136).
- Dr. theol. L. H. Mills in Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Manila, Philippinen (986).
- Dr. theol. Edouard Montet, Prof. d. Theol. an der Univ. in Genf, Villa Les Grottes (1102).
- Dr. George F. Moore, Professor of theology, Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel, Pera, Rue Kartal 3 (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle, Advocatenweg 6 (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien IX, Berggasse 32 (824).
- Dr. Friedrich Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin NW, Thurm-Str. 37 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor an der Universität in Tübingen (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann, Professor a. d. Univers. in Strassburg, Alte Weinmarktstr. 15 (982).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 4 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Nicolau Nitzulesku, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Ludwig Nix in Mainz (1079).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg, Kalbsgasse 16 (453).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Knooperweg 74 (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sfax 2 (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. an d. Univ. in Basel, Rheingasse 71 (707).
- Professor August Palm, Director des theol. Seminars in Maulbronn (794).
- Dr. C. Pauli in Leipzig, Mühlgasse 10 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Breslau (1064).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München, Herzog Max-Str. 3 (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York, 133 East, 55th Street (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).

Herr Darabshah Dastur Peshutonji Behramji, B. A., Avesta and Pahlavi Scholar, Sir Jamsedji Z. College, Parsi Highpriest, Wadia's Firetemple, Chandanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Regierungsrath und Honorar-Professor der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an der deutschen Universität in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
- Prof. Geo. Philips, D. D., President of Queens' College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Custos an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Kurze Str. 17 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Street, Hampstead, London NW (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle, Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Justin V. Prášek, k. k. Professor am Staatsgymnasium in Kolin, Böhmen (1032).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an der Universität in Breslau, Kaiser Wilhelmsstr. 59 (685).
- Jules Preux, Biblioth. du Comité de Législation étrangère près le Ministère de la Justice in Paris (1081).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Beethovenstr. 26 (644).
- Dr. Wilhelm Radloff, kais. russ. w. Staatsrath, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
- Dr. S. Reckendorf, Privatdocent an der Univers. in Freiburg i. B., Thurnseestr. 43 (1077).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (†).
- Moses Reines, Rabbiner in Lida, Gouv. Wilna, Russland (1155).
- Lic. Dr. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien VIII, Josephstädter Str. 30 (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden bei Stadt Vechta im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Administrateur des Collège de France in Paris, Rue Vanneau 29 (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität zu Helsingfors, Wilhelmsgaten 4 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
- Joseph Rieber, Lehramts-Adjunct der theolog. Facultät in Prag (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages, Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg (743).
- Robert W. Rogers, B. A., Professor in Carlisle Pa., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Nadeshdinskaja 56 (757).
- Lic Dr J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle, Sophienstrasse 26 (915).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).

Herr Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg, Sackheimer Kirchenstrasse 5 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Inspecteur sanitaire à Jaffa (Syrie) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Reg.-R. und Prof. der morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Mitglied der kais. Akademie, Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington D.C., U.S.A. (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman in München, Lilienstr. 20 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Bezirksamtmann in Zweibrücken (626).
- Ottokar Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. ausserordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister a. D. in Wien I, Nibelungenstrasse 10 (272).
- Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Fronstetten, Bayern (1047).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Wilhelmstr. 9 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univers. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt in Eisleben, Freistr. 29 (1157).
- Dr. Alfred Schmoller in Halle, Friedrichsstr. 22a (1158).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Secretair der Königl. Hof- u. Staats-Bibliothek in München (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzenufer 20 (655).
- Dr. Fritz Schrader, Lehrer am Roberts College, Constantinopel, Rumili Hissar (1152).
- Dr. W. Schrameier, Kaiserl. Deutscher Vice-Consul a. i. am kais. deutschen Consulat in Cheefoo, Prov. Schantung, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Professor an der israelitischen Landes-Lehrerpräparandie zu Budapest, Rökk Szilárd-utcza 21 (1105).
- Dr. Paul Schröder, Kaiserl. Deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat, Botanische strasse 36 (905).
- Dr. T. Schulte, Prof. in Paderborn (†).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Darmstadt, Soderstr. 49 (790).
- Dr. Fr. Schwally, d. Z. in Gross-Gerau, Rheinhessen (1140).
- Dr. J. Schwarzstein, Rabbiner u. Privatdocent in Karlsruhe, Herrenstrasse 14 (1097).
- Emile Senart in Paris, Rue François I 18 (681).
- Dr. Chr. F. Seybold in London (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).

Herr Dr. K. Siegfried, Kirchenrath und Prof. der Theologie in Jena (692).
- David Simonsen, Rabbiner in Kopenhagen, Höjbroplads 7 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen (843).
- Rev. Dr. S. Alden Smith, Professor der morgenländischen Sprachen. West Newton, Pennsylvania, U. S. A. (1087).
- Dr. Henry Preserved Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati, Ohio, U. S. A., Melrose Avenue, North of Oak (918).
- Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Professor an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Leipzig, Querstr. 5 (661).
- Dr. Rudolf Edler von Sowa, k. k. Gymnasialprofessor in Brünn, Carlsglacis 1 (1039).
- Dr. F. von Spiegel, Geheimrath und Professor in München, Mozartstrasse 5 (50).
- Jean H. Spiro, Prof. à Thedir es Soultan, Mohammedia, Tunisie, Afrique. z. Z. in Vufflens-la-Ville, Canton de Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg in Abia bei Wolmar, Gouvernement Livland, z. Z. in Leipzig, Salomonstr. 16 (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. M. A. Stein, Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Directorialassist. bei der ägypt. Abtheil. des Kgl. Museums und Privatdocent a. d. Univ. in Berlin NW, Lüneburger Strasse 10 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (1167).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath u. Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N. Krausnickstr. 22 (1134).
- John Strachan, Prof. of Greek, Owen's College, Manchester (1088).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
- Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
- Dr. Hans Stumme, z. Z. in Tunis (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Melbourne, Australien (1107).
- Dr. G. Thibaut, Professor of Muir College in Alláhabád, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig, Davidstr. 6 (282).
- Rud. Ullmann, Pfarrer in Seukendorf, Post Burgfarrnbach, Mittelfranken (1150).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Arthur Venis, Principal Sanskrit College, Benares (1143).
- Dr. Errico Vitto, Console di S. M. il Re d'Italia, Aleppo, Syrien (1112).
- Dr. G. van Vloten, Adjunctus Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Hoogstr. 5 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. an d. Univ. in Basel, Steinenberg 5 (921).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, Durham (827).
- Dr. Albr. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (193).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz, Bürgergasse 13 (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Marburg (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, Privatdocent a. d. Univ. in Leipzig, z. Z. in London WC, Upper Woburn Place 8 (974).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford, Woodstock Road 11 (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Privatdocent a. d. Univ. in Bonn, Quantiusstrasse 4 (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Hugo Fürst zu Windisch-Grätz in Wien, Spiegelgasse 15 (880).
- Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford, Kingston Road 16 (1121).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer a. D. in Tübingen, Uhlandsplatz 16 (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 28 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. an der Univ. in Halle, Friedrichsstr. 8 (1149).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. in Greifswald (971).
- Dr. Heinrich Zimmern, Privatdocent an der Univ. in Halle, Lessingstrasse 41 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Professor a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b/Prag, Schwarzenbergstr. 131 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
La Bibliothèque Khédiviale, Caire (Egypte).

Die Bodleiana in Oxford.
The Ditton Hall College, Ditton Hall near Widnes, Lancashire.
Die Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt.
Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M. (Dr. A. Brüll, Mauerweg 14).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen.
The Owens College in Manchester.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, N, Krausnickstr. 8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
" Union Theological Seminary in New York.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
" Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
" Universitäts-Bibliothek in Basel.
" Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9.
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen.
" Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena.
" Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
" Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig.
" Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg.
" Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
" K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
" Grossherzogl. Univ.-Bibliothek in Rostock.
" Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
" Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, Bruxelles.
6. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
7. Le Ministère de l'Instruction Publique, Caire (Égypte).
8. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
10. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
11. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
12. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
13. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
14. Die Königl. Univ.-Bibliothek in Halle a. d. S. (Doubletten-Austausch).
15. Das Curatorium der Universität in Leiden.
16. De Indische Gids (E. J. Brill) in Leiden.
17. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
18. The Society of Biblical Archaeology in London.
19. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W. Albemarle Str. 22.
20. The Royal Geographical Society in London W, Savile Row 1.
21. Das Athénée oriental in Louvain.
22. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
23. The American Oriental Society in New Haven.
24. Die École spéciale des langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.

25. Das Musée Guimet in Paris.
26. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
27. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
28. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
29. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
30. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
31. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
32. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
33. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
34. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
35. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
36. The Tokyo Library for the Imperial University of Japan, Tokyo (Japan).
37. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
38. The Smithsonian Institution in Washington.
39. The Bureau of Ethnology in Washington.
40. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
41. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
42. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII. Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten noch je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seidewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLV. Band. 1847—91. 608 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XLV. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV vertheilt enthalten.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10. 25—27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 8—10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32 welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publicirt worden.

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen**].

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) Bis auf 3 Exemplare vergriffen.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G 3 *M.* 40 *Pf.*)

——————— II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——————— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

——— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

——— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band. No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çânkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'îś Commentar zu Zamachśarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûni. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Mâitrayaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 8. 1881. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 8. 1885. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 8. 1886. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*)

Teufel, F. Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.









